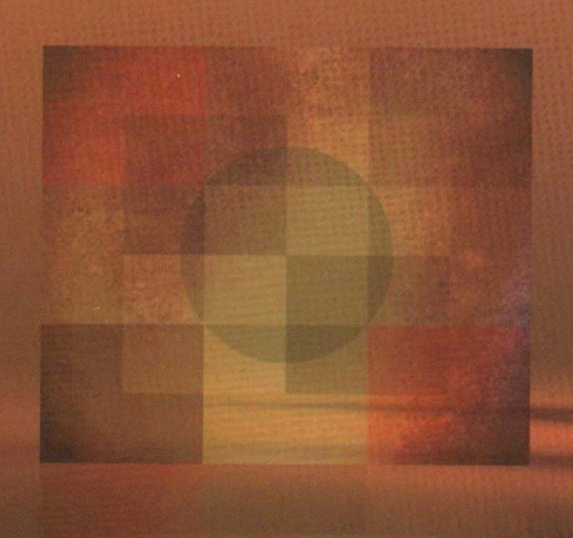
صادق جلال العظم

دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة



Jadawel جداول

صادق جلال العظم

دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة

Jadawel جداول

الكتاب: **دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة**

المؤلف: **صادق جلال العظم**

جداول

للنشر والتوزيع

الحمرا ـ شارع الكويت ـ بناية البركة ـ الطابق الأول

هاتف: 00961 1 746638 ـ فاكس: 00961 1 746637

ص.ب: 5558ـ13 شوران ـ بيروت ـ لبنان

e-mail: info@jadawel.net

www.jadawel.net

الطبعة الأولى عن جداول

شباط/فبراير 2012

ISBN 978-614-418-072-3

طبع في لبنان

Hamra Str. - Al-Baraka Bldg.

P.O.Box: 5558-13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2012 Beirut

تصميم الغلاف: محمد ج. إبراهيم

المحتويات

فلسفة صادق العظم الغربية الملتزمة بالعروبة

يمزج صادق العظم، في مجمل أعماله، بين الاهتمام الفلسفي الصرف وبين الانهماك التحليلي والتوجيهي بقضايا ومزالق مجتمعه. فنكسة 1967 شكّلت دافعًا لـ «النقد الذاتي بعد الهزيمة» (1968) ولـ «دراسات يسارية حول القضية الفلسطينية» (1970). أما «ذهنية التحريم» وسواه فحملت صدى توجّس العظم من استفحال وقع التطرّف في التوجّه والانتماء الدينيين على المنطقة العربية. ولعل «دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة» هذا، الصادر في طبعته الأولى سنة 1966، بعد حوالى عقدين على نكبة لم تكن النكسة قد لحقتها بعد، وقبل بلوغ الأصولية الدينية مداها الحالي، هو كتابه الأكثر تركيزًا على القضايا الفلسفية وأبعده عن الظرفية الطارئة أو الأزمات الداهمة. ومع هذا، فالشأن القومي العام لا يغيب أبدًا عنه.

يشتمل الكتاب على موضوعات مختلفة مما أنتجته الفلسفة الغربية الحديثة: من أبيستيمولوجية تبحث في الشك والإيمان وفي قرب العلوم أو بعدها عن اليقين، وميتافيزيقية تحاول تبرير العلاقة بين الفكر والمادة وبين خلق العالم ومستلزماته المكانية والمادية، وأخلاقية تفنّد المسؤولية وعلاقة الدين والقيم الاجتماعية بالفرد والمجتمع. وهو كتاب يصلح كمرجع كبير الأهمية والفائدة لتعريف القارىء العربي المهتم ببعض أهم معالم ومكونات الفلسفة الغربية الحديثة، مقدمًا نموذجًا يُحتذى للفهم الواضح المعمّق لها وللتعاطي النقدي العقلاني الخلّاق معها.

ومنذ الصفحة الأولى من المقدمة، يؤكّد العظم على التداخل والترافد بين الحضارة العربية والحضارة الغربية، مذكرًا بأن كلتيهما تبنّتا الأديان السامية ذاتها وانطلقتا من الفلسفة اليونانية عينها. والغاية المعلنة من التأكيد على هذا

التقارب هي حثّ المجتمع العربي على التفاعل الخلّاق مع الحضارة الغربية بدل استيرادها كمستهلك، وهو تفاعل أثبت العرب تاريخيًّا قدرتهم عليه وطول باعهم فيه. ولعلّ الغاية غير المباشرة من ذاك التذكير وهذا الحثّ على العقلانية المنفتحة هي إبعاد الزخم الشعبي الراهن عن خيارات انفعالية أو حاقدة أو انغلاقية لجأت إليها الشعوب العربية عندما رأت في الغرب عدوًّا مناصرًا لأعدائها، الأمر الذي أضعفها وقدّم لعدوها عونًا كبيرًا. فكأن العظم هنا يتّفق مع ما يقوله الطاهر بن جلون على لسان بطل رواية «تلك العتمة الباهرة»، المستلهمة من شهادة أحد المعتقلين السابقين في سجن «تزمامارت» في الجزائر، من أن من ماتوا من السجناء قتلهم حقدهم على ظالميهم، ومن أن الحظ في البقاء لم يتوافر إلا لمن قدروا على شفاء أنفسهم منه.

والتجاور بين انهماك العظم بأمور المجتمع العربي واهتماماته الفلسفية الصرفة، التي كانت الفلسفة الغربية موئلها الأكبر والأغزر، يظهر هنا، بشكل خاص، في ما يتبناه من نظرة برغسون ونظرة فلاسفة غربيين آخرين إلى الدين والتصوف والأخلاق، كما في ما يرفضه أو ينتقده منها. وجدلياته المعارضة لمواقف كانط من الحرية ومن الأفضلية الخلقية والمتبنية لمبدأ الحتمية في السياق العملي الأخلاقي، والمتعاطفة مع النظرة الأرسطوطاليسية إلى الخير، فتجسّد إزاء الفكر الغربي انتقائية تفاعلية تبدو منبثقة عن إيمان بخصوصية عربية ممتلئة بقدر انبثاقها من فكر العظم وقناعاته الشخصيين.

وفي تناوله للأخلاق والدين، يعرض العظم نظرية برغسون التي تفصل ما بين ما يسميه «ساكن» وما يسميه «متحرك» من كل منهما. وهي نظرية ترجّع الساكن في كل من المجالين إلى تغليب ما دون عقلي للأنا الاجتماعية على الأنا الفردية المبدعة. وهذا التغليب يكون متأثّرًا بـ «عادة اتّخاذ العادات» الهادفة إلى تحديد واجبات ومحظورات قد لا تكون معقولة ولا عملية، فوظيفة هذه العادة هي إيجاد عناصر تماسك معزّز للبقاء بين أبناء المجتمع الواحد. فكأن العظم بهذا العرض يسعى، بشكل غير مباشر، إلى تحجيم التقاليد المتوارثة والشعائر الدينية المتّبعة بتلقائية شبه غريزية، وإلى إزالة هالات الثبات والولاء للجذور والتميّز عن الأعداء التي طالما أضفتها مجتمعاتنا العربية عليهما، خاصة في عصور هزائمها وقصورها.

ويعارض العظم قول برغسون باختلاف الدين المتحرك والدين الساكن عن بعضهما البعض اختلافًا نوعيًا، من حيث الغاية كما الجذور الميتافيزيقية، مبينًا أن التصوّف الذي يمثّل عند برغسون «الدين المتحرك»، والذي يدّعي برغسون انبثاقه المباشر عن الوثبة الحيوية الصرفة التي لا تكبحها المادية ولا تسيّرها الأنا المجتمعية، هو في الواقع تصوّف يلتزم بعقائد دين المتصوّف. فإن كان المتصوف مسيحيًا كان إلهه إله المسيحية وإن كان مسلمًا كان إله الإسلام. وهذا يظهر التصوّف على غير ما يصفه برغسون، ويظهر الدين المتحرّك أقرب إلى الدين الساكن ممّا يدّعيه.

وفي سياق مماثل الهدف من التعاطي مع الفلسفات المتدينة، يُظهر العظم اعتباطية الحلولية التي يرتكز عليها إيمان وايتهد، الشبيهة بالحلولية الداعمة للإيمان عند برغسون، وينتقد التجريد الذي يرتكز عليه كيركغورد في فصله «ميدان الفكر الخالص» عن «ميدان المعطيات المباشرة» فصلاً تامًا. وهذا الفصل الذي يؤدي بكيركغورد إلى القول بأن لاعقلانية الدين تشكّل أساسًا ضروريًا، وإن لم يكن كافيًا، للإيمان: («أؤمن به لأنه غير معقول») هو فصل يتعارض، في رأي العظم، مع ما برهنته العلوم الطبيعية التجريدية من قدرة على الإحاطة التفصيلية ببعض الحقائق عن الوجود الفعلي. أما استخدام كيركغورد للامعقول في جدلية فلسفية، فيبدو أن العظم يعتبره لا يستحق الدحض. فالعقلانية الصارمة في فلسفته لا تقبل الخوض في اللامعقول، حتى عندما يناقش فلاسفة وجوديين لا يقرّون بمعقولية الواقع ويعلنون رفضهم الالتزام بحدود المنطق وأساليبه. ولعل العظم اختار كيركغورد وبرغسون، هنا، لأن منطلقات كيركغورد في تصوير المعتقد الديني ووصف برغسون للدين الساكن ينسجمان مع ما يودّ العظم الإشارة إليه. أما عدم موافقته على استنتاج الأول عن دواعي الإيمان واعتباره تعريف الثاني للدين المتحرّك غير مطابق للواقع فشكّلا مجالاً إضافيًا لإعطاء حجج تدعم قناعات العظم وتساعد في نشرها.

ورغم موقف العظم هذا من الدين والتديّن عامة، فإن حميته القومية تحمله على معارضة قول برغسون إن التصوف المسيحي، وحده، يشكّل قمة الدين المتحرك، مؤكدًا أن المواصفات التي يعتبرها برغسون حكرًا على التصوف المسيحي موجودة أيضًا في التصوف الإسلامي. وهذه الحمية تدعو

قارىء العظم إلى الظن بأن موقف العظم من الدين ينبع من التأثير السلبي للمعتقدات الدينية المتحجرة والمنافية لخير شعوبها على مجتمعه أكثر ممّا تتحدّر من انصباب على الدين والإيمان كموضوع فلسفي قائم بذاته.

وخلافًا لمقولته عن التشابه بين التصوفين المسيحي والإسلامي، ينطلق العظم في فلسفته الأخلاقية من أسس تتباين جذريًا مع ما يقابلها في الغرب حاليًّا. ففي حين تنطلق النظريات الأخلاقية الغربية الحديثة الأعم من الاعتقاد بأن الحرية الفردية هي أساس الخيار والمسؤولية الأخلاقيين (كانط وسارتر، على سبيل المثال)، يتبنّى العظم مبدأ الحتمية جاعلاً إياه، وليس الحرية، الإطار المناسب للمسؤولية. ومن الوجهة العملية كما من وجهة القيمة الأخلاقية الصرفة (نوايا وتوقعات وجدارة بحمل المسؤولية)، يرجّح العظم السياق الفضائلي المنبعث من التكوين التربوي للشخصية ومن العادات المتّبعة على الخيار الإرادي المتقطّع والمتقارع مع الميول النابعة من الحاجات والرغبات. وفي هذا الترجيح يقترب العظم من أرسطو ويبتعد عن كانط. فالأخير يضع الخيار الملتزم بالعقلانية والمتعارض مع الميل في أعلى مستوى من التقييم الأخلاقي.

وعدم انسياق العظم مع تمجيد فردية لا تنسجم مع الواقع العربي وقد لا تنسجم معه أبدًا، وتركيزه على التربية وعلى العمل على ترسيخ العادات الحسنة وروح المسؤولية التي تكوّن الفضيلة وليس التفلّت الحرّ نبراسها، يبديان العظم أقرب إلى الواقع العربي وأدعى إلى تسريع تطوّره.

وهكذا، يظهر أن صادق العظم لا يتوانى، في كتابه هذا، عن مقارعة كلًّا من المدّ الفكري السائد غربًا والمدّ الانفعالي المتعاظم في الوطن العربي، مضيفًا إلى كل هذا التحدي التصريح بتموضعه فلسفيًّا في نطاق الفكر الغربي، ممّا قد يكسبه في بلاده عداوة إضافية. فالجرأة في خوض المعارك الصعبة، ومواجهة عمالقة القهر والجهل، والعقلانية والالتزام، ما فتأت ترافق العظم وتواكبه في جميع أعماله. ومن الثوابت في فلسفة العظم كما في حياته، ماركسية تجد في ما يعيشه الإنسان، لا ما يقول به أو يكتبه، المعبّر الصادق عن قناعاته ومعتقداته. وهذه ثابتة ما فتىء العظم يجسّدها ويدفع أثمانها بطيبة خاطر.

وفي ستينيات القرن الماضي، عندما سنحت الفرصة لي بأن أدرس عليه، في الجامعة الأميركية في بيروت، مادتي المنطق وفلسفة برغسون، وجدت صادق العظم حريصًا كل الحرص على القيام بمسؤولياته التعليمية والتثقيفية. وعندما كنت أراه لاحقًا، بين الفينة والأخرى، كنت أجده لا يلين في حمل قناعاته الفكرية والأخلاقية إلى المدى الأبعد. وبين سطور هذا الكتاب، يجد القارىء المتنبّه مفكّرًا عربيًّا فذًّا ذا مناقبية نادرة في ثباتها وعنفوانها وبُعد نظرها. وهو مدعو إلى الإفادة من هذا المنهل الفكري كما من النموذج الإنساني الذي يجسّده كاتبه.

نجلاء حمادة(*)

2012

(*) نجلا حمادة حاصلة على شهادة دكتوراه في الفلسفة من جامعة جورجتاون في واشنطن في الولايات المتحدة الأميركية. تدرّس الفلسفة في الجامعة اللبنانية الاميركية. لها دراسات في اللغتين العربية والإنكليزية في حقول الدراسات والسير النسائية والفلسفة وفلسفة التحليل النفسي والمواطنية والقانون العائلي والتربية.

المقدمة

توجد أسباب عديدة من شأنها أن تجعلنا نهتم اهتمامًا بالغًا بتطوّر الفكر الغربي[1] الحديث وبدراسة تياراته المختلفة ووجوهه المتعددة. ولا تقتصر هذه الأسباب على مجرد الفضول الفكري وحب الاستطلاع والاستكشاف، بل تتعدى ذلك إلى أسباب حضارية وثقافية على درجة كبيرة من الخطورة والأهمية، إذ لم يكن الاحتكاك الثقافي والحضاري بيننا وبين الغرب في يوم من الأيام مجرد تماس سطحي أو تفاعل جزئي، بل كان دائمًا يأخذ طابع التداخل الجوهري والتشابك العميق والاحتواء الشامل، حتى أنه يصحّ القول بأننا جزء لا يتجزأ مما يدعى، بصورة عامة، مجرى الحضارة الغربية؛ كما يصحّ القول بأن ثقافتنا احتوت، في يوم من الأيام، على أفضل ما في هذا المجرى من مقومات الحضارة المادية والروحية والفكرية فأغنته وعمّقته بما أضافت إليه من روحها وفكرها. وعلى سبيل المثال، إن مهد الحضارة الغربية هي ضفاف أنهارنا ومنبع الديانات التي تدين بها هي أرضنا. لقد أخذنا وأخذت الحضارة الغربية معنا التراث الديني السامي دينًا لها، كما أخذت وأخذنا معها الفكر اليوناني الفلسفي والعلمي أساسًا لتأملاتنا. ومن ناحية أخرى، نرى أن الانقلاب العلمي الذي حدث في أوروبا، والثورة الصناعية

(1) أرجو من القارىء ألّا يخلط بين مصطلح «الفكر الغربي» كما استعمله في هذه المقدمة وبين التعبير السياسي الشائع الذي يقسم العالم إلى الشرق والغرب: أي إلى المعسكر الاشتراكي والمعسكر الرأسمالي. إني استعمل هذا المصطلح بمعناه الحضاري البحت لا بمعناه السياسي الحاضر، ولا يخفى على القارىء أن الرأسمالية والاشتراكية العلمية باعتبارها نظرة فلسفية وموقفًا أيديولوجيًا ونظامًا اجتماعيًا واقتصاديًا، هي من نتاج الحضارة الغربية الحديثة، وتيار ضخم من تياراتها امتد إلى جميع الحضارات الأخرى، بما فيها الحضارات الشرقية، وأثّر فيها تأثيرًا بالغًا.

التي أعقبته جعلا الاهتمام بتطور الفكر الغربي الحديث على جميع وجوهه، أمرًا على درجة عظيمة من الأهمية والخطورة. لقد تأثرنا إلى أبعد الحدود بهذين الحدثين، وبما تمخضا عنه من نظم ونظريات علمية وسياسية واجتماعية واقتصادية، وإذا أردنا ألّا نبقى على مستوى التمتع السطحي بنتائج العلم الحديث، ومجرد الاستفادة من ثمار تطبيقاته العملية فعلينا بدراسة جذوره والبيئة الحضارية والثقافية التي بزغ فيها، والنتائج التي أدّى إليها، والتغيرات الجذرية التي فرضها على المجتمعات المتأثرة به.

تمثّل مجموعة الأبحاث التي يتضمنها هذا الكتاب، محاولة لدراسة بعض أوجه النشاط الفلسفي في الفكر الغربي الحديث، وقد حاولت قدر المستطاع الابتعاد عن مجرد تقديم عرض عام، أو وصف شامل للتيارات الفلسفية في الغرب، واخترت طريقة أخرى في دراسة الموضوع وهي التركيز على مشكلة فلسفية معينة ومعالجتها معالجة تحليلية منتظمة تعتمد، أول ما تعتمد عليه، على ربط الأفكار وتأويلها، ونقدها وتقييمها دون الالتفات كثيرًا إلى عرض الآراء الفلسفية الأولية والأفكار الأساسية المعروفة لدى المطّلعين على هذا النوع من الدراسات. ويلاحظ القارىء أن طرح هذه المشكلات جاء من خلال تفكير كبار الفلاسفة المحدثين، ومن خلال الحلول التي اقترحوها، وبذلك يفيد القارىء من الاطلاع المباشر على المشكلة الفلسفية المطروحة بدقة وتركيز ويتّصل بفكر الفيلسوف (أو الفلاسفة) المعني، كما سيكون باستطاعته تقصي التيارات الفكرية العامة الكامنة خلف المشكلة ذاتها، وخلف تفكير الفلاسفة الذين عالجوها.

حاولت الفلسفة الغربية منذ القدم محاكاة الرياضيات وتقليدها، فنظرت إلى هندسة إقليدس على أنها المثال الأعلى للعلم والمعرفة، لما تتصف به قضاياها ونظرياتها من الوضوح واليقين والشمول. لذلك فضّل معظم الفلاسفة، على مرّ العصور، المنهج الاستنباطي في التفكير وسعوا دومًا للحصول على المعرفة اليقينية التامة، فأقاموا المذاهب التصوّرية المغلقة التي تحاكي هندسة إقليدس بجميع صفاتها، ولا تشذّ الفلسفة الغربية الحديثة عند منطلقها عن هذه القاعدة، بل إنها ذهبت إلى أبعد الحدود في تقليد الرياضيات تحت تأثير النظريات العلمية الحديثة التي وضعها أمثال كبلر وغاليليو ونيوتن.

وقد اعتبر هؤلاء العلماء المنهج الرياضي المفتاح السحري لأسرار الكون وقالوا برد جميع التغيرات الكيفية إلى تغيرات كمية يمكن صياغتها صياغة رياضية. بعبارة أخرى، نشأت المذاهب التصورية الحديثة (ديكارت وسبينوزا ولايبنتز) تحت تأثير هذه النزعة العلمية، فلم تحسب حسابًا للزمن في تحديدها لطبيعة الحقيقة المطلقة ورفعت من شأن الكم على حساب الكيف، واعتنت كل الاعتناء بالتصورات الكلية المجردة دون الالتفات إلى الموجودات الفردية العينية ذلك لأنها كانت تحاول دومًا أن نستنتج ماهية الموجودات من مبادىء عقلية مسبقة وتعتبر الحقيقة بمعناها الكامل، صورية خالصة. والبحثان المتعلقان بطبيعة المكان عند كل من لايبنتز وكانط يمثلان هذا الاتجاه التصوري في الفلسفة الغربية الحديثة. في الواقع يبيّن هذان البحثان مدى التفاعل الذي حصل بين النظرة العلمية لطبيعة المكان والنظرة الفلسفية التصورية له كما حددتها المبادىء الأولى لفلسفة لايبنتز، وقد ظل هذا الفيلسوف أمينًا على النزعة المذهبية التصورية حتى في وجه الأدلة التجريبية القاطعة على خطأ بعض مزاعمه. أما كانط فقد أدخل الفكرة العلمية الجديدة عن طبيعة المكان في نظامه الفلسفي وأضفى عليه ثوب الشرعية الفلسفية، غير أن الاتجاه المذهبي التصوري أدّى إلى ردة فعل عنيفة وإلى ثورة جارفة ضد المذاهب التصورية المغلقة وضد المنهج الاستنباطي في تقصّي الحقيقة الفلسفية، ونتجت عن هذه الثورة فلسفات تعتبر الزمن والصيرورة جوهر الوجود، وتقول بتحويل الانتباه عن التصورات المجردة إلى الموجودات الفردية والعينية وتنادي بضرورة التحرر من النظريات الشائعة والأفكار المسبقة، والعودة إلى التجربة المباشرة لمعرفة الواقع بصفائه ونقائه وطهارته، والأبحاث التي تدور حول فلسفات كل من كيركغورد ورسل وبرغسون تمثّل هذا الاتجاه بكل وضوح، إذ إن كل واحد منهم يعبّر عن هذه الثورة بطريقته الخاصة وبدرجات متفاوتة من التطرّف والحدة. لذلك، نجد كيركغورد ثائرًا على هيغل، وبرغسون يبحث عن «معطيات الوجدان البديهية» بعيدًا عن التصورات الجاهزة والأفكار الجامدة، ورسل يحاول الكشف عن المعطيات الحسية المباشرة باعتبارها «النواة الحسية» التي نلتقطها قبل أن يفعل الفكر فعله في إدراكنا الحسي، وقد عالجتُ هذه الناحية من تفكير كيركغورد عن طريق مشكلة الشك واليقين في فلسفته وعن طريق مقارنة آرائه الفلسفية بآراء

الفيلسوف الشهير وايتهد. أما بالنسبة لبرغسون فقد طبّق منهجه في العودة إلى المعطيات الأولية على الفلسفة الأخلاقية فنبذ النظريات العقلية الجاهزة وأخذ يبحث عن المنابع الأولى والمصادر الأصلية للأخلاق والدين، وقد درستُ نظريته في الأخلاق دراسة وافية. أما في البحث الأخير، فقد توخيت مناقشة مشكلة الحرية والقيم الأخلاقية بعيدًا عن المصطلحات التقليدية النابعة من الدين، مثل «الجبر» و«التسيير» واستبدالها بالمصطلحات العلمية الحديثة، مثل «الحتمية» و«اللاحتمية» لأنها تطرح المشكلة بقالب جديد وتبعدها عن تعقيدات دينية لا طائل منها.

أتقدّم بالشكر العميق للزملاء الدكتور ماجد فخري والدكتور إحسان عباس في الجامعة الأميركية في بيروت والدكتور بديع الكسم والدكتور جورج طعمة من جامعة دمشق لما أفدته من تشجيعهم المستمر ومن الملاحظات العديدة التي تفضلوا بها حول هذه الأبحاث وحول ترجمة المصطلحات وتقويم العديد من الأخطاء التي وقعت فيها. كما أني أرغب أن أسجل امتناني للزميل الدكتور نقولا زيادة رئيس لجنة النشر في الجامعة الأميركية للنصح الذي أسداه لي والجهد الذي بذله لإتمام نشر هذا الكتاب.

صادق جلال العظم

بيروت، تشرين الثاني، 1965

الفصل الأول

المكان والجواهر في فلسفة «لايبنتز»

(1)

علينا أن نتذكر عند معالجتنا أي موضوع في فلسفة لايبنتز، أن تفكيره الفلسفي يسير على مستويين اثنين: أولهما مستوى الحقيقة الميتافيزيقية المطلقة ـ أي عالم المونادات ـ وثانيهما مستوى الظواهر الطبيعية والأجسام المادية، التي نحن على اتصال دائم بها في حياتنا اليومية وخبرتنا العادية. ومن المعروف أن فلسفة لايبنتز ترد عالم الظواهر والحس إلى عالم المونادات وتعتبر أن وجود الأول ناتج عن وجود الثاني.

وحينما يفصل لايبنتز بين عالم الظواهر المحسوسة وعالم الحقيقة الميتافيزيقية، فهو يتبع تقليدًا فلسفيًّا قديمًا سار عليه جميع الفلاسفة العقليين منذ بارمنيدس، وتميز هذه الطائفة من الفلاسفة بين الحقيقة التي ندركها بالحدس العقلي والبصيرة والعالم الذي نعيش فيه ونعرفه عن طريق حواسنا فكان العالم عند هؤلاء الفلاسفة نوعًا من الوهم الذي ينتج بطريقة ما عن عالم الحقيقة. إستنادًا على هذه الاعتبارات التي ذكرناها علينا أن نعالج النواحي التي تهمّنا من فلسفة لايبنتز على كل من هذين المستويين، وأن نتجنب الخلط بينهما أو القفز من الواحد إلى الآخر دون سابق إنذار. ونذكر على سبيل المثال، أن لايبنتز بحث مشكلة المكان على هذين المستويين فهو يعلّل وجود المكان بواسطة نظريته في المونادات بينما يبقى على مستوى عالم الظواهر ولا يتطرق إلى عالم المونادات حينما يناقش نيوتن وأتباعه في طبيعة المكان. ولكن من الجلي أن الآراء التي يعبّر عنها لايبنتز في جداله مع نيوتن حول طبيعة المكان هي نتيجة مباشرة لنظامه الميتافيزيقي ومبادئه القبلية.

يمكننا أن نلخص آراء لايبنتز حول هذا الموضوع في نقطتين:

1) عالم المونادات هو الحقيقة الميتافيزيقية القصوى، أما الأجسام وصفاتها وخصائصها وعلاقاتها ببعضها، فلا تعتبر «حقيقية» بالمعنى الصحيح والنهائي لهذه الكلمة.

2) في عالم الظواهر، تُعتبر الأجسام وخصائصها وعلاقاتها ببعضها حقائق واقعة ولكن ليس بالمعنى الأصيل لكلمة «حقيقية»، أي أنها تُعتبر حقيقية على المستوى الظواهري[1] فقط وبهذا تتميز عن الأفكار والمجردات.

(2)

قال ديكارت في تعريفه للجوهر: «إنه ما لا يعتمد في وجوده على غيره». ومن الواضح أن هذا التعريف لا ينطبق إلّا على اللّه، أي أن اللّه هو الكائن الوحيد الذي يفي بشروط هذا التعريف، وهذا تمامًا ما استنتجه سبينوزا من تعريف ديكارت للجوهر، ولكن ديكارت وأتباعه طبّقوا هذا التعريف على عالم المخلوقات أيضًا واعتبروا الجوهر: ما لا يعتمد في وجوده على غيره من المخلوقات، لذلك قال ديكارت بوجود جوهرين: العقل والمادة. اللّه إذن هو الجوهر بالمعنى المطلق، أما العقل والمادة فهما جوهران بالمعنى النسبي وتجاوزًا لأنهما لا يعتمدان في وجودهما على شيء إلّا اللّه.

ورث لايبنتز هذا التعريف الديكارتي للجوهر ولكنه لم يقتنع بثنائية ديكارت أي لم يجد في الفلسفة الديكارتية أي حجة مقنعة على وجود جوهرين فقط عوضًا عن ثلاثة جواهر أو أربعة أو خمسة إلخ... نرى إذن أنه لو انطلقنا من تعريف ديكارت للجوهر، فإن باستطاعتنا أن نسير في اتجاه سبينوزا ونقول بوجود جوهر واحد فقط أو أن نسير باتجاه لايبنتز ونقول بوجود عدد لامتناهٍ من الجواهر. ومن هذا التعريف البسيط للجوهر استخلص لايبنتز نتائج عديدة وخطيرة أهمها: إن أي كائن (اللّه أو الروح أو أي شيء آخر) يفي بشروط هذا التعريف، يجب أن يكون مستقلًا كل الاستقلال عن جميع الأشياء

---

(1) Phenomenal.

الأخرى ومكتفيًا بنفسه ومحتويًا على جميع كيفياته وأحواله. ومثل هذا الكائن ـ الذي ينطبق عليه تعريف ديكارت ـ لا يمكن أن يعتمد على أي شيء خارج عنه، أو أن يكون متعلقًا بأي شيء سوى نفسه، وإلّا اعتمد في وجوده على غيره أي أن ارتباط الجوهر بأي شيء خارج عنه منافٍ لتعريف الجوهر.

وبذلك ينطوي الجوهر - باعتباره موضوعًا - على جميع الحالات التي تطرأ عليه، ويستلزم جميع محمولاته، نظرًا لاستقلاله عن أي شيء آخر واكتفائه بنفسه.

باختصار، يستنتج لايبنتز من تعريف ديكارت أن الجوهر يحوي في ذاته ـ منذ الأزل وإلى الأبد ـ جميع محمولاته، وتمشيًّا مع هذا المنطق وجد لايبنتز نفسه مضطرًّا إلى إنكار وجود العلاقات بين الجواهر، أي ليس للعلاقات حقيقة ميتافيزيقية في فلسفة لايبنتز، وهذا الرأي نتيجة مباشرة تتبع من تحديد لايبنتز لطبيعة الموناد، إذ إنه يعتبر أن كل ما هو حاصل في موضوع موجود بالضرورة في ذلك الموضوع ولا يمكن أن يشترك في حمله أي موضوع آخر، وإلّا فقد الجوهر استقلاله الذاتي، وبما أن العلاقات بطبيعتها مشتركة بين حدين (أو موضوعين) على الأقل اضطر لايبنتز إلى إنكار وجودها في عالم المونادات، وعبّر لايبنتز عن هذه الفكرة بإيجاز حينما قال: «إن التصوّر الخاص بكل شخص ينطوي ـ مرة واحدة ـ على كل ما سيحدث لذلك الشخص»[1].

ركّزنا اهتمامنا حتى الآن على تعريف الجوهر والنتائج التي استخلصها لايبنتز من هذا التعريف. ورأينا أن لايبنتز وديكارت يتفقان على تعريف الجوهر، ولكنهما يختلفان في تحديد الموجودات التي ينطبق عليها هذا التعريف ويعتبران أنها تفي بشروطه. ولذلك قال لايبنتز بوجود عدد لامتناه من المونادات ينطبق على كل منها تعريف ديكارت للجوهر. والموناد جوهر بسيط (أي ليس له أجزاء) وطبيعته الأساسية هي القوة الفاعلة (Active Force)، وتتكشّف الحالات والكيفيات التي ينطوي عليها الجوهر وفقًا لمبدأ

---

(1) **Russell, B., The Philosophy of Leibniz**، ص44 حاشية (1)، سنشير إلى هذا الكتاب بالحرف (ر).

الفاعلية الموجود فيه، وهذا المبدأ يميّز الموناد عن الجوهر الديكارتي المجرّد من كل قوة. ولكن الموناد ـ باعتباره موضوعًا ـ لا يساوي مجموع محمولاته وصفاته؛ وفي كل لحظة تنحل حالات الموناد إلى عدد لامتناه من المحمولات لأن كل موناد يمثّل (Represents) الكون بكامله ويعكسه من زاويته الخاصة، وبعبارة أخرى: إن كل موناد مرآة للوجود على حدّ قول لايبنتز. إن تشبيه الموناد بالمرآة، هو وسيلة لايبنتز لإخراج الموناد عن عزلته التامة مع المحافظة على استقلاله الذاتي واكتفائه بنفسه، عن طريق هذا التشبيه يسمح لايبنتز للموناد أن يعرف بوجود بقية المونادات بالرغم من استقلاله التام عنها.

حينما انتهت شكوك ديكارت المنهجية إلى إثبات حقيقة الذات، أخذ ديكارت يبحث عن وسيلة يفسّر بها معرفتنا لما نسميه «بالعالم الخارجي» أي ذلك العالم الذي نفترض وجوده مستقلًا عن الذات وحالاتها، كذلك حينما أقرّ لايبنتز حقيقة الموناد المغلق على ذاته، أخذ هو الآخر يبحث عن وسيلة يتعرّف هذا الموناد بواسطتها على وجود غيره من المونادات المستقلة عنه وعن حالاته استقلالًا تامًا، وكانت هذه الوسيلة في كلا الحالين هي اللّه. فقال ديكارت: إن طيبة اللّه اللانهائية تضمن وجود العالم الخارجي وتضمن صدق أفكارنا عنه، بينما قال لايبنتز: إن اللّه وضع في كل موناد «مبدأ التمثيل» (Representative Principle) بحيث يكون كل موناد مرآة للوجود.

ومن أجل أن يتغلّب لايبنتز على الصعوبات الناتجة عن فكرته الأساسية بأن المونادات لا تتفاعل ولا تؤثّر بعضها في بعض جاء بنظرية التناسق الأزلي، وترجع هذه النظرية إلى «الاتفاقية» (Occasionalism) المستترة التي نجدها في فلسفة ديكارت. إن ميزة نظرية لايبنتز على الاتفاقية، هي أن التناسق الأزلي يحل مشكلة التفاعل بين الجواهر، ويحافظ على انسجامها التام دون تدخل الإله المستمر في شؤون الكون. ونلاحظ هنا أن وضع المونادات بالنسبة إلى بعضها البعض في فلسفة لايبنتز، هو كوضع الامتداد بالنسبة إلى الفكر في فلسفة سيبنوزا.

اعتبر ديكارت أن الزمان مؤلف من لحظات منفصلة بعضها عن بعض وبذلك أثار مشكلة استمرار الأشياء في الوجود من لحظة إلى أخرى واعتبر

هذا الاستمرار خلقًا جديدًا متكررًا يقوم به اللّه، أي أن تدخل اللّه الدائم يبقي الأشياء في الوجود من لحظة إلى أخرى. أما لايبنتز فلم يواجه هذه المشكلة في فلسفته، لأنه لم يعطِ للزمان والمكان أي حقيقة ميتافيزيقية ولأنه رفض تدخل اللّه المستمر في شؤون الكون وما ينطوي عليه هذا الرأي من أفكار «اتفاقية»؛ لقد حلّ لايبنتز هذه المشكلة منذ البداية، أي منذ الفعل الأول للخلق الذي نتج عنه تناسق أزلي سابق بين جميع المونادات. رأينا أن كل موناد هو ذات مقفلة على نفسها؛ تعيش حياتها وفقًا لمبدأ قوتها الفاعلة كما لو لم يكن في الكون سواها وسوى اللّه. ولكن اللّه نظم جميع المونادات بحيث تسير حياة وتمثيلات كل منها بتناسق تام مع جميع المونادات الأخرى وبحيث تكون تمثيلات كل من المونادات مطابقة تمامًا لواقع المونادات الأخرى وحقيقتها.

يعتبر لايبنتز تصورات المكان عند الإنسان إدراكات مختلطة ومبهمة ويعتبر أن الظواهر الموجودة في المكان والزمان ناتجة عن الإدراكات الحسية المختلطة. ولكن عالم الظواهر في فلسفة لايبنتز ليس حلمًا أو وهمًا وإنما يشكّل وحدة متماسكة منتظمة خاضعة لقوانين معينة تبينها لنا العلوم الطبيعية وخاصة الفيزياء. ولكن عالم الظواهر يخضع لقانون العلة الفاعلة، بينما يخضع عالم المونادات لقانون العلة الغائية، وهناك انسجام أزلي تام بين هذين العالمين، ويقول لايبنتز بهذا الصدد: «تتم أفعال الأنفس (المونادات) وفقًا لقوانين العلل الغائية بما لها من شهوات وغايات ووسائل، وتتمّ أفعال الأجسام وفقًا لقوانين العلل الفاعلة أو الحركات وهاتان المملكتان مملكة العلل الفاعلة ومملكة العلل الغائية، منسجمتان تمامًا مع بعضها»[1]، نرى إذن أن عالم الظواهر بما فيه الزمان والمكان ليس إلّا عالم الحقيقة الميتافيزيقية وقد تمّ إدراكه بصورة مختلطة مبهمة؛ وهذا الاختلاط في الإدراكات يأخذ صورة العلاقات الخارجية القائمة بين الظواهر التي تتفاعل في المكان والزمان. ويفسر لايبنتز وجود هذه الإدراكات المختلطة

(1) «**المونادولوجيا**»، فقرة 79. ترجمة الدكتور جورج طعمه، دار الثقافة، بيروت، وسنشير إلى هذا الكتاب بالحرب (م).

الغامضة التي نتج عنها العالم الظاهري بواسطة ما يسميه «بالمادة الأولى» (Primary Matter) وهي مبدأ انفعالي محض وضعه اللّه في كل موناد بالإضافة إلى مبدأ قوته الفاعلة، وهذه المادة تحدّ من قدرة المونادات على التمثيل والإدراك الواضح المتميز، وبذلك تنشأ الإدراكات والتمثيلات المختلطة في كل موناد. وتلعب نظرية الإدراكات الواضحة والمختلطة دورًا هامًا في ميتافيزيقا لايبنتز لأن المونادات تتميز عن بعضها البعض بدرجة الوضوح والتمييز التي ترافق إدراكات كل واحد منها وتتدرّج الكائنات حسب وضوح إدراكاتها وتميزها، واللّه ـ بوصفه موناد المونادات ـ يدرك جميع الأشياء بوضوح تام وتمييز مطلق، أما الإنسان فتكون بعض إدراكاته واضحة ومتميزة كالإدراكات العقلية، وبعضها مختلطة وغامضة كالإدراكات الحسية. أما بالنسبة للحيوانات والجمادات فإن الإبهام والاختلاط يطغيان على إدراكاتها وتمثيلاتها. ويبدو من نظرية الإدراكات الواضحة والمختلطة أن الفارق بين الحس والعقل في فلسفة لايبنتز فارق كمي وليس كيفيًا، أي بالإمكان اعتبار الإدراكات الحسية إدراكات عقلية مبهمة ومختلطة، وكذلك الإدراكات العقلية إدراكات حسية أصبحت واضحة ومتميزة. ولكن لايبنتز لا يتمسّك بهذا الرأي دائمًا إذ يقول أحيانًا بآراء تجعل الفارق بين الحس والعقل فارقًا كيفيًا ثابتًا، وهذا واضح من التمييز الحاد الذي يقيمه بين حقائق التعقل وحقائق الواقع، وكذلك من قوله إن الفارق بينهما ثابت لا يتغير - وهذا مخالف لفكرة التدرج في وضوح الإدراكات وتمايزها. وهناك احتمال آخر قد يكون لايبنتز عناه وهو أن الفارق بين هذين النوعين من الحقائق يبدو كيفيًّا على مستوى عالم الظواهر بينما هو في الحقيقة فارق كمِّي فقط.

(3)

بعد هذا العرض السريع لآراء لايبنتز الميتافيزيقة، ننتقل إلى معالجة رأيه في الامتداد.

قال ديكارت: إن ماهية المكان والزمان هي الامتداد، وبذلك رفض النظريات التي تقول بأن المادة تنقسم إلى أجزاء لا تتجزأ. وتختلف نظرة لايبنتز عن نظرة ديكارت حول هذا الموضوع في ثلاثة أمور:

1) يعتبر لايبنتز أن الكون مؤلف من وحدات أساسية بسيطة، غير قابلة

للقسمة وبذلك رفض قول ديكارت بأن الامتداد ماهية، وفصل بين هذه الوحدات الأساسية وبين الامتداد - أي اعتبر المونادات غير ممتدة.

2) يميز لايبنتز بين المكان والامتداد وبذلك يخالف نظرة ديكارت، وسنفصّل الكلام في هذا الموضوع في حينه.

3) لا يردّ لايبنتز المادة إلى الامتداد لأن نظريته في الديناميكا لا تسمح له بذلك وهو يعرّف المادة بواسطة قصورها الذاتي ويسميها بالكتلة ولا يمكن ردّ الكتلة إلى الامتداد فحسب.

رفض ديكارت التمييز بين الامتداد والجسم الممتد ويقول حول هذا الموضوع: «نحن نعلن أن ما نعنيه بالامتداد لا يتميز ولا يفترق عن الشيء الممتد»[1]، وهذا الرأي يخلق بعض الصعوبات في فلسفة ديكارت وخاصة إذا ما قارناه ببعض آرائه الأخرى حول الجوهر. قال ديكارت: «نحن لا ندرك الجواهر بصورة مباشرة - كما ذكرنا في موضع آخر - ولكنّا من مجرد مشاهدتنا لبعض الصفات - التي يجب أن تكون حاصلة في شيء ما ليكون لها وجود - نسمي ذلك الشيء الذي توجد فيه هذه الصفات بالجوهر»[2]. عندما نطبّق هذا الرأي حول الجوهر والصفات على ما قاله ديكارت عن الامتداد، نحصل على القياس التالي:

1) نحن لا ندرك الجوهر بصورة مباشرة، وإنما ندرك صفاته بهذه الصورة.

2) نحن ندرك الامتداد بصورة مباشرة[3] كما تبيّن لنا تجربة ديكارت على قطعة الشمع.

3) إذن الامتداد صفة وليس جوهرًا وبذلك يتوجّب علينا افتراض جوهر توجد فيه هذه الصفة.

ومن الجلي أن فلسفة ديكارت، تواجه مشكلة منطقية حول هذا الموضوع، فإما أن تقرّ بأن لدينا معرفة مباشرة للجوهر وليس للصفات فقط،

---

(1) **Rules for the Direction of the Mind,** Rule XIV.

(2) في رد ديكارت على المجموعة الرابعة من الاعتراضات على تأملاته.

(3) أي إدراكًا عقليًّا مباشرًا.

وبذلك تستطيع اعتبار الامتداد جوهرًا، وإما أن تصرّ على رفضها لمثل هذه المعرفة وعندئذٍ يتحتّم عليها التمييز بين الامتداد ـ باعتباره صفة ندركها مباشرة ـ وبين الجوهر الذي توجد فيه هذه الصفة وهو الشيء الممتد. تجاوز لايبنتز هذه المشكلة باختياره للاحتمال الثاني أي برفضه الصريح لقول ديكارت بأن الامتداد لا يختلف عن الشيء الممتد، وبذلك ميّز لايبنتز بين الجسم الممتد وبين صفة الامتداد. إن الدور الذي يلعبه الامتداد في فلسفة لايبنتز متواضع جدًا بالنسبة للدور الذي يلعبه في فلسفة ديكارت.

ذكرنا أن لايبنتز ـ بخلاف ديكارت ـ يميّز أيضًا بين المكان والامتداد، إذ يعتبر الامتداد صفة من صفات الأجسام، بينما يعتبر المكان علاقة بينها. فإذا نقلنا جسمًا من موضع إلى آخر فإنه يحتفظ بصفاته بما فيها صفة الامتداد التابعة له، أي أن الجسم يملك هذه الصفة أينما كان؛ بينما لا نستطيع أن نقول - بالمعنى نفسه - إنه يملك الحيز المكاني الذي يشغله في فترة زمنية معينة. إن الجسم يشغل حيزًا مكانيًا معينًا، بينما «يملك» صفة الامتداد. وبما أن المكان علاقة وليس جسمًا. فهو لا يملك امتدادًا خاصًا به. نرى إذن أن كلا الفيلسوفين يقرّ وجود علاقة وثيقة بين الامتداد والأجسام ويجعل - بطريقته الخاصة - وجود الامتداد والمكان مرهونًا بوجود الأجسام. يقول لايبنتز حول موضوع الامتداد: «إن فكرة الامتداد نسبية أي أن الامتداد هو امتداد شيء ما وذلك كقولنا إن الكثرة أو الاستمرار هما كثرة شيء ما أو استمرار شيء ما». (ر241) وهذا الشيء الممتد هو الجسم. ويقول لايبنتز أيضًا إن الجسم ليس جوهرًا وإنما مجموعة من الجواهر (ر241) أي أن الجسم الممتد هو مجموعة من المونادات كما تتبيّن في عالم الظواهر. ولكن كيف ينتج الامتداد من مجموعة من الجواهر غير الممتدة؟ ولنجيب على هذا السؤال، علينا الرجوع إلى تعريف لايبنتز للامتداد بواسطة ما يُسميه «التكرار». يقول لايبنتز: «إن الامتداد - أو إذا كنت تفضّل - إن المادة الأولى ليست سوى تكرار غير محدود لأشياء تشبه بعضها بعضًا أو أنها غير متمايزة، ولكن كما تفترض الأعداد وجود أشياء معدودة، كذلك يفترض الامتداد وجود أشياء متكررة تملك خصائص مشتركة بينها، بالإضافة إلى خصائصها الخاصة بها» (ر240). ويستمر لايبنتز في شرحه لفكرة الامتداد فيقول: «وبما أن الامتداد تكرار مستمر ومتآين، نقول بوجود الامتداد حينما تكون الطبيعة الواحدة منتشرة في

آن واحد في أشياء متعددة مثل الصفرة في الذهب أو البياض في الحليب أو المقاومة في الأجسام» (ر240). يبيّن لنا هذا الكلام أن لايبنتز يميز بين:

1) المونادات غير الممتدّة.

2) مجموعة المونادات التي نسميها بالجسم على المستوى عالم الظواهر.

3) الصفة المتكررة أو الممتدة كالبياض في الحليب أو المقاومة في الأجسام عامة.

ويبدو أن الامتداد في نظرية لايبنتز تكرار صفة من الصفات في كل فرد من أفراد مجموعة المونادات التي تعتبر جسمًا؛ وبذلك نقول إن هذه الصفة ممتدة أو منتشرة، وبعبارة أدق تُعتبر مجموعة معينة من المونادات جسمًا ممتدًّا حينما تتكرر الصفات في كل موناد من مونادات هذه المجموعة، وبذلك بإمكاننا القول إن معنى «الجسم الممتد» في فلسفة لايبنتز هو تكرُّر صفة معينة في كل موناد من مجموعة مونادات غير ممتدة بطبيعتها. هذا التكرار هو الامتداد عندما نعلّله على مستوى الحقائق الميتافيزيقية، ولكن انتشار مثل هذه الصفة وتكررها (أي الامتداد) ليس ماهية الأجسام كما ظن ديكارت، والامتداد كما نعرفه موجود فقط على مستوى الظواهر ولا يدخل في طبيعة العناصر الميتافيزيقية للأشياء.

ورد معنا قول لايبنتز بأن الامتداد «ليس إلّا تكرارًا غير محدود لأشياء تشبه بعضها بعضًا أو أنها غير متمايزة» . وإذا تذكّرنا أنه لا وجود للأشياء اللّامتمايزة (وفقًا لمبدأ اللّامتمايزات) في فلسفة لايبنتز نحصل على القياس التالي:

1) الامتداد تكرار الأشياء اللّامتمايزة.

2) الأشياء اللّامتمايزة ليس لها وجود.

3) إذن الامتداد ليس له وجود.

بإمكان هذا الاستنتاج الذي وصلنا إليه أن يضع فلسفة لايبنتز في مأزق أولاً نظريته في المادة الأولى. وأقوال لايبنتز التي استشهدنا بها سابقًا تبيّن لنا أنه يتكلم عن الامتداد والمادة الأولى كما لو كانا شيئًا واحدًا. وإذا بقينا على المستوى الميتافيزيقي المحض، فإن الشيء الوحيد الذي يمكننا أن نقول إنه ممتد هو المادة الأولى، لأنها العنصر الوحيد اللّامتمايز الذي كرّره اللّه في

كل موناد. وتعلّل المادة الأولى وجود الإدراكات المختلطة في المونادات ووجود الامتداد والمكان والزمان على المستوى الظواهري، ولكن قد يتبادر إلى ذهننا السؤال التالي: هل يتنافى قول لايبنتز بأن المادة الأولى هي العنصر الوحيد اللّامتمايز والمتكرر في جميع المونادات (أي أنها الشيء الوحيد الممتد) مع قوله السابق بأن المونادات جواهر غير ممتدة؟ نحن لا نرى أي تعارض ضروري بين هذين القولين لأنه بالرغم من أن المادة الأولى موجودة في جميع المونادات، فشهوات كل موناد ومبدأ الفاعلية الموجود فيه تميّزه عن كل المونادات الأخرى، وبذلك لا يمكن أن تكون المونادات ممتدة لأن الامتداد - كما يعرفه لايبنتز - لا ينطبق إلّا على اللّامتمايزات ولا يصدق تعريف لايبنتز للامتداد إلّا على المادة الأولى. ونستنتج مما ورد:

1) المونادات غير ممتدة.

2) على المستوى الميتافيزيقي المحض المادة الأولى ممتدة فقط ما دامت العنصر الوحيد المتكرر دون أي تمايز في جميع المونادات.

3) على المستوى الظواهري نقول أيضًا: إن الصفات ممتدة تبدو لنا أنها أجسام ممتدة.

(4)(*)

ننتقل الآن إلى معالجة آراء لايبنتز حول المكان، كما وردت في الوسائل التي تبادلها مع العالِم اللاهوتي صموئيل كلارك[1] الذي كان يدافع عن آراء نيوتن.

(*) كُتب هذا القسم من البحث، أول ما كُتب، عام 1959 في جامعة ييل في الولايات المتحدة الأميركية بتأثير بعض بحوث زميلي في الدراسة السيد كيث بالارد، حول فلسفة الزمان والمكان. وتفضل الدكتور تشارلز هندل رئيس قسم الفلسفة في الجامعة المذكورة بمراجعة هذا البحث والتعليق عليه بكثير من الدقة والإسهاب. وقد أفدت الشيء الكثير من ملاحظاته ونقده وإن كنت أحتفظ بمسؤولية الخطأ لنفسي.

(1) صموئيل كلارك (1675 - 1724) فيلسوف ولاهوتي إنكليزي ومن أشهر أتباع نيوتن. دافع عن نظرية المكان المطلق في الرسائل التي تبادلها مع لايبنتز وذلك بعلم وموافقة نيوتن نفسه، وقد نشر هذه الرسائل السيد H.G. Alexander تحت عنوان: **The Leibniz-Clarke Correspondence** في نيويورك عام 1956 وسنشير إلى الكتاب بالحرف (ل).

انتقد لايبنتز في هذه الرسائل نظرية المكان المطلق التي وضعها نيوتن ودافع عن النظرية العلائقية في المكان، وردّ على انتقادات كلارك. وكان الموضوع الأساسي الذي دار حوله الجدال بين لايبنتز وكلارك: ما هو المكان؟ ولم تعالج الرسائل هذا الموضوع من الناحية العلمية، بل عالجته من الناحية الفلسفية. وسنعطي الآن تلخيصًا بسيطًا لنظرية نيوتن في المكان المطلق لنطّلع على الأفكار التي كان لايبنتز يهاجمها. ويجب أن نلاحظ أن هذه النظرية تستند إلى فيزياء نيوتن بينما نجد أن آراء لايبنتز حول المكان ـ في هذه الرسائل ـ ناتجة عن مبادىء ميتافيزيقية معينة وتفكير قبْلي معروف. تتلخص نظرية نيوتن في المكان في النقاط التالية:

1) المكان مستقل كل الاستقلال عن المادة الموزعة فيه ووجوده سابق لوجودها، وإذا تلاشت المادة تمامًا، لا يتأثّر المكان بهذا الحدث على الإطلاق، بل يبقى على حاله دون تغير أو تحول كالوعاء الذي لا يتغيّر إذا تلاشت محتوياته، أي أن المكان في نظرية نيوتن مطلق وضروري وسرمدي ويبقى على حاله مهما حدث.

2) يتفق نيوتن مع لايبنتز (لا مع ديكارت) في التمييز بين امتداد (أو حجم) الجسم وبين المكان، بعبارة أدق، بين امتداد الجسم أن يشغل عدة أحيان مكانية في فترات مختلفة دون أي تغير في امتداده، أي أن الامتداد ـ كما يقول نيوتن ـ خاصة من خصائص الجسم، بينما الحيّز المكاني الذي يشغله ذلك الجسم في أي لحظة من الزمن ليس من خصائصه. إن الجسم يملك خاصية الامتداد ولا يملك الحيز المكاني الذي يشغله، وإنما يملك خاصية شغل ذلك الحيز لفترة معينة والأحياز المكانية التي تشغلها الأجسام جزء من المكان المطلق اللّانهائي الذي توجد فيه الأجسام الممتدة. ولكن بالرغم من الاختلاف بين آراء نيوتن وديكارت حول هذا الموضوع فإن باستطاعة نيوتن أن يُبقي على تمييزه بين الامتداد والمكان وأن يبني رأيًا شبيهًا برأي ديكارت القائل بأن الكون امتلاء. إذ باستطاعة نيوتن أن يعتبر بالمكان ممتلئًا بالمادة وهذا لا يتعارض مع نظرية المكان المطلق لأن هذا المكان سيبقى مستقلًّا في وجوده وطبيعته عن المادة المتصلة التي تملؤه بكامله.

3) المكان متصل ومتجانس ولا يمكن الفصل بين أنحائه.

4) المكان لا نهائي بالفعل ويبدو أن نيوتن تبنّى هذا الرأي نتيجة لاقتناعه بتجانس المكان.

5) إن نظرية نيوتن تقبل الفكرة القائلة إنه كان باستطاعة الإله أن يخلق العالم في موضع (داخل المكان المطلق) غير الموضع الذي خلقه فيه فعلاً دون أي تغيّر أو تبدّل في طبيعة العالم وخصائصه، وذلك لأن المكان المطلق لانهائي ومتجانس بينما المادة الموجودة فيه متناهية في امتدادها؛ كذلك باستطاعة اللّه أن ينقل العالم من موضعه الحالي في المكان المطلق إلى موضع آخر دون أن يطرأ على العالم أي تغير أو تحول على الإطلاق.

6) المكان المطلق من صفات اللّه، وبذلك فهو موجود في اللّه. وقال نيوتن: إن المكان المطلق عضو الحس عند اللّه .(The Sensorim of God)

يعترض لايبنتز بشدة على العلاقة التي يقيمها نيوتن بين اللّه والمكان. ويقول كلارك بهذا الصدد: إن جميع الجواهر موجودة في المكان باستثناء اللّه، أما المكان نفسه فموجود في اللّه (ل68 فقرة 45). ويعترض لايبنتز على هذا الرأي بقوله: إن العقيدة الدينية القائلة بوجود اللّه الفعلي في كل مكان تستلزم وجوده في المكان المطلق كبقية الأشياء الموجودة فيه ولكن إذا كان هذا صحيحًا، كيف يمكن لكلارك أن يدّعي بأن المكان موجود في اللّه؟

يبدو لنا أن هناك شيئًا من الغموض والالتباس في هذا النقاش بين لايبنتز وكلارك وسنحاول أن نوضح الأمر. إذا قارنّا القولين:

1) اللّه موجود في المكان.

2) المكان موجود في اللّه.

نجد أن معنى العبارة «موجود في» يختلف في القول الأول عنه في القول الثاني، وهذا ما لم يوضحه الفيلسوفان في نقاشهما. إن عبارة «الوجود في» تعني في القول الأول: «الاحتواء» أي أن وجود اللّه في المكان شبيه

بوجود الأجسام في المكان الذي يحتوي عليها وتتحرك فيه. أما حينما يقول نيوتن إن المكان «موجود في اللَّه» فإن عبارة «الوجود في» تشير إلى علاقة الجوهر بالصفة الحاصلة فيه، بعبارة أخرى حينما نقول «المكان موجود في اللَّه» نعني أن المكان موجود في اللّه كوجود الصفة في الجوهر أو المحمول في الموضوع.

ويحاول لايبنتز أن يُبيّن أن قول نيوتن هذا يتعارض مع العقيدة الدينية القائلة بأن اللَّه موجود في كل مكان، لأنه إذا سلّمنا بأن المكان من صفات اللَّه يستحيل القول بأن اللّه موجود في إحدى صفاته. إذن الخلاف بين كلارك ولايبنتز حول هذا الموضوع يعود إلى أن كلًّا منهما يستعمل عبارة «موجود في» بمعنى يختلف عن المعنى الذي يعنيه الآخر. ويعتبر لايبنتز أن هذه المشكلات ستتلاشى إذا أخذنا بالنظرة العلائقية للمكان لأنه في هذه النظرية لا وجود «للوعاء» الذي يجب أن نقرّر طبيعة علاقاته بالإله.

يرتكز هجوم لايبنتز على نظرية المكان المطلق إلى مبدأين أساسيين ومبدأ ثالث مشتق منهما:

1) مبدأ عدم التناقض.

2) مبدأ السبب الكافي.

3) مبدأ اللّامتمايزات.

يحدد مبدأ عدم التناقض الضرورة المنطقية، أي يبيّن الطبائع التي لا يمكن أن تكون على غير ما هي عليه ولا يمكن تصورها على غير ما هي عليه. ويحدد مبدأ السبب الكافي الضرورة الأخلاقية أي ضرورة الأشياء التي يمكن أن نتصورها على غير ما هي عليه ولكن يجب أن تكون على ما هي عليه لأن خيرًا أعظم ينتج عن كونها على هذا الحال من كونها على أي حال سواه على الاطلاق. وبعبارة أخرى، يهيمن مبدأ عدم التناقض على الممكنات المعقولة ولكنه لا يفيد في تفسير تحقيق ممكنات معينة دون سواها. أما مبدأ السبب الكافي، فيحدّد أي الممكنات المعقولة يتحقّق في الواقع أي أنه يحدّد محتويات الوجود. إن الضرورة التي يعبّر عنها مبدأ

السبب الكافي ناتجة عن جودة الإله التي تجعله يحقق أحسن الممكنات، فكان العالم الذي خلقه هو أحسن العوالم الممكنة، لأنه ناتج عن تحقيق أكبر عدد من الممكنات المؤتلفة .(Compossible) نستنتج من ذلك أن مبدأ عدم التناقض يحدُّ من فعل اللّه الحر في خلق الكون. بينما يعبّر مبدأ السبب الكافي عن هذا الفعل، وذلك لأن اللّه لا يستطيع أن يخرق مبدأ عدم التناقض، وقد خلق الكون على صورته الحالية لسبب كافٍ، وهو أن هذه الصورة أفضل من أي صورة أخرى على الإطلاق. أي أن جودة الإله جعلته يختار هذه الصورة دون سواها. يصوغ لايبنتز مبدأ السبب الكافي على النحو التالي: «لا يحدث شيء دون سبب يقتضي وجوده على صورة ما دون سواها» (ل16 فقرة 7) فإذا طبّقنا هذا المبدأ على عملية خلق الكون حصلنا على النتائج التالية:

1) إن أفعال الإله صادرة دائمًا عن دافع[1].

2) بما أن دوافع الإله خيّرة، وبما أنه يتمتع بالعلم والقدرة اللّازمتين لتحقيق ما يريد، وجب أن يراعي في أفعاله دائمًا الأحسن والأفضل كما هي الحال بالفعل.

يوجّه لايبنتز اتهامًا إلى كلارك يقول فيه: إن كلارك أساء تأويل مبدأ السبب الكافي إذ اعتبره مساويًا لمبدأ العليّة (ل27 فقرة 7 - 8). إن ما فعله كلارك هو تأويل المبدأ المذكور بصورة تسمح له اعتبار إرادة اللّه المحض سببًا لوقوع بعض الأحداث. أما لايبنتز فيؤوّل المبدأ ذاته بصورة لا تسمح لإرادة اللّه المحض أن تكون سببًا كافيًا لوقوع الأحداث. وبالنسبة للايبنتز يجب أن يتوفّر لدى اللّه سبب كافٍ حتى تُقْدِمَ إرادته على فعلٍ ما دون سواه. إن فعل الإرادة الإلهية تحقيق لإحدى الممكنات المعقولة دون سواها، وليتمّ هذا الفعل يجب أن يتوفّر السبب الكافي الذي يجعل إرادة اللّه تحقق هذه الإمكانية دون سواها، وهذا السبب هو غير إرادة اللّه المحض. بعبارة أخرى، إرادة اللّه بحدّ ذاتها لا تشكّل سببًا كافيًا لخلق أي شيء، لأن اللّه

(1) هذا الدافع هو السبب الكافي لفعل الإله.

لا يريد شيئًا ما لم يكن هناك سبب كافٍ لهذه الإرادة. ويعلّق لايبنتز على هذا الموضوع قائلاً: «إنه يقول (أي كلارك) لا يوجد شيء بدون سبب كافٍ لوجوده على الصورة التي هو عليها دون سواها ولكنه يضيف قائلاً: إن السبب الكافي يكون في أحيان كثيرة، مجرد إرادة اللّه ولكن من الجلي أن هذا الرأي يقول بأن اللّه يريد شيئًا دون وجود سبب كافٍ لهذه الإرادة» (ل27 فقرة 7). من الواضح أن لايبنتز يرفض تأويل كلارك لمبدأ السبب الكافي ويعتبر أن إرادة اللّه بحد ذاتها لا تشكل سببًا كافيًا لفعل الخلق، وزيادة في الإيضاح يضيف لايبنتز قائلاً: «إذا كان وجود شيء ما يتعارض مع وجود شيء آخر وإذا كان هذان الشيئان متساويين في الكمال وإذا لم يكن لأي منهما حسنات تفضله على الآخر ـ أما بحد ذاته أو بإضافته إلى الأشياء الأخرى ـ فإن اللّه لن يخلق أيًا من هذين الشيئين» (ل39 فقرة 19). أي أن إرادة اللّه تحقق الأفضل دائمًا وحينما يكون شيئان متساويين في كمالهما ولكن تحقيق الأول يتعارض مع تحقيق الثاني، فإن اللّه لن يحقق أيًا منهما لعدم وجود سبب كافٍ يجعله يريد الأول عوضًا عن الثاني أو بالعكس، يستخلص لايبنتز من هذا التأويل لمبدأ السبب الكافي مبدأ اللّامتمايزات الذي يستعمله لنقد نظرية المكان المطلق ونقد قول نيوتن بوجود النقاط المتشابهة أو اللّامتمايزة. يقول مبدأ اللّامتمايزات: «يستحيل وجود شيئين لا تمايز بينهما على الإطلاق»، وذلك لانعدام أي سبب كافٍ يدعو اللّه لأن يخلق الواحد دون الآخر، ولأن يرتبهما في ترتيب معين دون أي ترتيب سواه. أي أن مبدأ السبب الكافي يحتّم على اللّه ألّا يخلق أشياء تشبه بعضها كل الشبه بحيث تكون لا متمايزة (ل36 فقرة 3) ويعتبر لايبنتز هذا المبدأ ردًّا نهائيًّا على زعم نيوتن بوجود جسيمات ونقاط مكانية لا تتمايز عن بعضها البعض على الإطلاق.

يستعمل لايبنتز مبدأ اللّامتمايزات لينقد نظرية المكان المطلق ويقول حول هذا المبدأ: «لو لم تختلف الجواهر البسيطة بكيفياتها قط لتعذر وجود طريقة لوعي أي تغير في الأشياء... ولو كانت المونادات بلا كيفيات لما تميّز بعضها عن بعض...» (م فقرة 8). بعبارة أخرى، إذا انعدم كل فارق كيفي بين شيئين كان هذان الشيئان في الحقيقة شيئًا واحدًا. فلو ادّعى أحدهم وجود شيئَين مختلفين ولكن تبين لنا استحالة تعيين أي فارق كيفي بينهما فلا

معنى لادّعائه إذن لأنه لا يوجد في الواقع إلّا شيء واحد فقط[1] فيستخدم لايبنتز هذا المبدأ ليهاجم نظرية نيوتن فيقول:

1) يدّعي نيوتن وأتباعه أن المكان المطلق متجانس كل التجانس ولا توجد أي فوارق كيفية بين أنحائه ولذلك فإن مجرد وجوده خرق لمبدأ عقلي هو مبدأ اللّامتمايزات وعلى هذا الأساس يجب رفض نظرية المكان المطلق. (ل26 فقرة 5).

2) يحاول لايبنتز أن يبين لكلارك أنه لا معنى لقوله إنه كان باستطاعة الإله أن يخلق العالم في موضع (داخل المكان المطلق) غير الموضع الذي خلقه فيه فعلاً. وأنه باستطاعته أن ينقل العالم من موضعه الحالي في المكان المطلق، إلى موضع آخر دون أن يطرأ على العالم أي تغير أو تبدّل على الإطلاق. وحجة لايبنتز هي: لو ادّعى أحدهم أن اللّه خلق العالم في موضع (أ) من المكان المطلق ثم نقله إلى موضع (ب) وجب أن يطرأ على العالم فارق كيفي يميّز وجوده في الموضع الثاني عن وجوده في الموضع الأول وإذا رفض صاحب الادعاء ضرورة وجود هذا الفارق الكيفي - كما يفعل كلارك - فلا معنى لادّعائه أصلاً بأن هذين الموضعين (أ وب) لامتمايزان وبذلك هما في الحقيقة موضع واحد. فما لم يوجد فارق كيفي يميّز العالم في الموضع (أ) عنه في الموضع (ب) فإن قولنا بأن اللّه قد نقل العالم من (أ) إلى (ب) هو تمامًا كقولنا أن اللّه قد أبقى العالم في موضعه الأصلي، وذلك لانعدام أي تمايز بين الحالتين. وكل هذه الاعتبارات تنطبق على ادعاء كلارك أنه كان باستطاعة اللّه أن يخلق العالم في موضع غير الموضع الذي خلقه فيه فعلاً.

(1) إن هذا التأويل لمبدأ اللّامتمايزات يساعد لايبنتز على نقد نظرية المكان المطلق، ولكنه يؤدي إلى مشكلات أخرى، رأينا أن كيفيات المونادات هي التي تميّزها عن بعضها، ولو ادّعى أحدهم وجود جوهرين لا فارق بين مجموع كيفيات الأول منهما وبين مجموع كيفيات الثاني على الإطلاق لكان ادعاؤه باطلًا، لأنه في هذه الحالة لا يوجد في الواقع سوى جوهر واحد. وهذا يعني أن الجوهر مساوٍ لمجموع كيفياته وأحواله. وهذا الاستنتاج يتعارض مع قول لايبنتز السابق بأن الجوهر لا يساوي مجموع كيفياته وأحواله، وبإمكاننا أن نعتبر هذا القول الأخير خرقًا لمبدأ اللّامتمايزات ما لم يتوفّر الفارق الكيفي بين الجوهر ومجموع كيفياته وأحواله.

3) رأينا كيف حاول لايبنتز أن يبين لكلارك أن وجود المكان المطلق ـ باعتباره وعاء يحوي العالم في ناحية من أنحائه ـ هو خرق لمبدأ اللّامتمايزات، وسنرى الآن كيف يحاول أن يبين أن هذه النظرة تتعارض أيضًا مع مبدأ السبب الكافي وحجته هي: لو سلّمنا بوجود المكان المطلق اللّانهائي لما خلق اللّه العالم على الإطلاق لأن أنحاء هذا المكان متجانسة (لامتمايزة) وبذلك لن يوجد لدى الإله أي سبب كافٍ لكي يخلق العالم في ناحية معينة من المكان المطلق دون سواها. ولكن اللّه قد خلق العالم فعلاً في ناحية معينة من المكان دون سواها، وهذا يعني أنه كان لدى اللّه سبب كاف ليفعل ذلك، مما يبين أن تلك الناحية من المكان ـ التي خلق اللّه فيها العالم ـ ليست متجانسة مع بقية أنحاء المكان، وإنما تتميّز عنها وإلّا لما خلق اللّه العالم فيها. وإذا أثبتنا أن المكان غير متجانس، انهارت نظرية المكان المطلق أي أن لايبنتز يعتبر اعتراف نيوتن وأتباعه بأن اللّه قد خلق العالم في ناحية معينة من المكان المطلق دون سواها يتنافى مع قولهم بأن جميع أنحاء المكان متجانسة (ل35 فقرة1، ل26 فقرة 5). يعترف لايبنتز أن مبدأ عدم التناقض يسمح بإمكانية وجود العالم في ناحية من المكان المطلق غير الناحية الموجود فيها فعلاً (ل75 فقرة 56)، ولكن مبدأ السبب الكافي لا يسمح بتحقيق هذه الإمكانية ويحتّم هذا المبدأ أن يكون العالم في الناحية الموجود فيها فعلاً دون سواها، أي أن العالم موجود حيث يجب أن يكون موجودًا.

يعتبر لايبنتز أن النظرية العلائقية للمكان تلاشي جميع المشكلات والصعوبات التي تعترض نظرية المكان المطلق. ففي النظرية العلائقية لا وجود سابق لوعاء مكاني متجانس لانهائي على اللّه أن يختار ناحية منه ليضع فيها العالم المادي. بالإضافة إلى ذلك، فإن مشكلة نقل العالم من موضعه في المكان إلى موضع آخر غير واردة أصلاً في هذه النظرية. إن مثل هذا الاحتمال فارغ من المعنى تمامًا بالنسبة للنظرية العلائقية. والشيء ذاته ينطبق على قول كلارك. إنه كان باستطاعة اللّه أن يخلق العالم في موضع من المكان المطلق غير الموضع الذي خلقه فيه فعلاً.

بالرغم من براعة الحجج التي قدّمها لايبنتز في ردّه على كلارك، فإن الجدال بينهما أصبح عقيمًا في النهاية، والسبب في ذلك هو أن كلًّا منهما

كان يؤوّل مبدأ السبب الكافي بصورة تنسجم مع النظرية التي كان يدافع عنها ويلتزم بها. فحينما كان كلارك يقول: إن خلق الكون في المكان المطلق لا يتعارض مع مبدأ السبب الكافي، وحينما كان لايبنتز يقول العكس كان كل منهما يفترض تأويلاً لمبدأ السبب الكافي يتنافى مع تأويل الآخر. وعلى سبيل المثال كان كلارك يقول: «إن تجانس المكان يثبت حقًّا أنه لا يمكن أن يوجد سبب (خارجي) ليخلق اللَّه الأشياء في موضع معين دون سواه. ولكن هل يعيق هذا إرادة اللَّه من أن تكون سببًا كافيًا بنفسها ليفعل الإله في أي موضع كان، عندما تكون جميع هذه المواضع لا متمايزة أو متشابهة» (ل32 فقرة 5). إذا قبلنا تأويل كلارك لمبدأ السبب الكافي بحيث نعتبر إرادة اللَّه بحد ذاتها سببًا كافيًا لخلق العالم في موضع من المكان المطلق دون سواه فإن تجانس المكان لا يتعارض مع هذا المبدأ، أما إذا أخذنا بتأويل لايبنتز للمبدأ ذاته الذي يقول: إن السبب الكافي يجب أن يكون غير إرادة اللَّه أو خارجًا عنها فإن تجانس المكان ووجود العالم في ناحية معينة فيه يتعارضان مع هذا المبدأ وعليه تصبح فكرة المكان المطلق مرفوضة. إن عقم الجدال بين كلارك ولايبنتز ناتج عن عدم اتفاقهما على تأويل معين لمبدأ السبب الكافي.

ننتقل الآن إلى معالجة مشكلتين احتدم النقاش حولهما بين لايبنتز وكلارك، وهما مشكلة لا تناهي الكون ومشكلة وجود الخلاء في الطبيعة. تتلخّص مشكلة لانهائية الكون بالنسبة لكلارك في سؤال: هل يمكن لكمية المادة الموجودة في المكان المطلق اللّانهائي أن تكون أكبر مما هي عليه الآن أم هل وصلت كميتها إلى حدها الأقصى؟ ونلاحظ أن هذه المشكلة بالنسبة لكلارك لا تتعلّق إلّا بالمادة الموجودة في المكان المطلق. أما المكان نفسه فلا علاقة له بالمشكلة لأننا سلّمنا منذ البداية أنه لانهائي ومستقل في وجوده وطبيعته عن المادة الموزّعة فيه وسابق عليها.

وتتلخص مشكلة لانهائية الكون بالنسبة للايبنتز في السؤال: هل العالم متناهٍ أم غير متناهٍ بما فيه المكان والزمان؟ من الجلي أن هناك اختلافًا جذريًا في طرح كل منهما لهذه المشكلة. بينما يركّز كلارك اهتمامه على كمية المادة الموجودة في المكان المطلق. يعتبر لايبنتز وجود المكان مرتبط بوجود المادة ولا يمكن إثارة مشكلة لانهائية المادة دون إثارتها أيضًا بالنسبة للمكان. يستنتج

كلارك من بعض الظواهر الطبيعية - كانعدام المقاومة لحركة الكواكب - إن كمية المادة الموجودة في الكون، هي أقل مما يمكن أن تكون عليه، أي أن اللَّه لم يملأ المكان المطلق بالمادة، ولذلك تراه يدافع عن وجود الخلاء في الطبيعة ويرفض القول بأن الكون امتلاء. بعبارة أخرى، أن العالم بالنسبة لكلارك متناهٍ، بينما المكان الذي يحويه غير متناهٍ. ويرى كلارك أن من حسنات هذه الفكرة انسجامها مع العقيدة الدينية التي تقول بخلق الكون في الزمان والتي تسمح بتدخّل الإله في شؤون العالم. أما إذا اعتبرنا كمية المادة غير متناهية (أي إذا اعتبرنا الكون امتلاء) فسيكون العالم سرمديًا ولن يستطيع اللَّه أن يغير كمية المادة الموجودة فيه (ل49 فقرة 15). ومن جهة أخرى يعتبر لايبنتز أن قول كلارك - بوجود المكان المطلق اللّانهائي يفترض وجود عالم مادي غير مخلوق ما دام وجود المكان يعتمد على وجود الأجسام. ولكن لايبنتز على خطأ في هذا الاعتراض، لأنه يسيء فهم نظرية المكان المطلق، إن وجود المكان لا يفترض وجود عالم مادي (مخلوق أو غير مخلوق) إلّا إذا سلّمنا بالنظرية العلائقية للمكان وذلك أنه بالنسبة لهذه النظرية لا يمكن أن يوجد المكان اللّانهائي ما لم توجد كمية غير متناهية من المادة. وبما أن نيوتن يعتبر المكان مستقلًا استقلالًا تامًّا عن المادة الموجودة فيه، يكون اعتراض لايبنتز خارجًا عن الموضوع تمامًا. والحق يقال إن لايبنتز وكلارك وصلا إلى نقطة عقيمة في جدالهما وكان كل منهما يردّد آراءه ونظرياته بعبارات جديدة دون أن يصلا إلى حلٍّ للخلاف بينهما.

اعتبر ديكارت الامتداد ماهية المادة ولذلك اعتبر أجزاءها متصلة بعضها ببعض ورفض وجود الخلاء في الطبيعة، ووافق لايبنتز على هذا الرأي ولكن لأسباب غير الأسباب التي دعت ديكارت إلى الأخذ به، ومن المعروف أن نيوتن قبل الرأي المعاكس، وقال بوجود الخلاء بين الأجسام التي تتحرك في المكان المطلق. واستشهد كلارك - في رسائله - على وجود الخلاء في الطبيعة بالوقائع التجريبية والعلمية مثل التجارب التي كان يقوم بها بعض العلماء على المضخات الهوائية، وبارومتر الزئبق الذي اخترعه توريشللي. أما لايبنتز فقد حاول أن يعلّل وجود هذه الظواهر وأن يردّ على الإثباتات التي استشهد بها كلارك عن طريق الحجج الميتافيزيقية المجردة والاستدلال القبلي الاستنباطي البحت. يقول لايبنتز: «كلما كانت كمية المادة الموجودة

أكبر أُتيحت للإله الفرصة لأن يمارس حكمته وقدرته، وهذا هو أحد الأسباب التي تدعوني إلى القول إنه لا وجود للخلاء على الإطلاق» (ل16 فقرة 2). وبعبارة أخرى، أن جود الإله تدعوه لأن يملأ الكون بالمادة. ويقول لايبنتز أيضًا: «إني أضع المبدأ التالي: إن كل كمال يمكن للإله أن يضفيه على الأشياء ـ وذلك دون أن ينقص من كمالاتها الأخرى ـ قد أضفاه عليها، لنتخيّل الآن مكانًا خاليًا تمامًا، باستطاعة الإله أن يضع فيه شيئًا من المادة دون أن ينقص بأي شكل من الأشكال من قيمة الأشياء الأخرى ولذلك وضع الإله فعلاً شيئًا من المادة في ذلك المكان وعليه لا يوجد أي مكان خالٍ تمامًا فإذن الكل امتلاء» . (ل44). هذه الحجة التي يقدمها لايبنتز تعتمد على افتراض مضمر وهو أن المادة أكمل من الخلاء ويشبه لايبنتز الخلاء بالعدم (ل44)، ولكن لماذا نعتبر المادة بحد ذاتها أكمل من الخلاء؟[1] إذا لم نسلّم بهذا الافتراض إنها حجة لايبنتز إذ لن يكون لدى الإله السبب الكافي ليخلق أكبر كمية ممكنة من المادة. إن الافتراض المذكور من العقائد الفلسفية التي ترجع إلى العصور الوسطى ويبدو أنه ناتج عن قول فلاسفة تلك الفترة «إن الوجود خير من العدم» وهذا واضح من تشبيه لايبنتز للخلاء بالعدم. أما كلارك فلا يعتبر نفسه ملزمًا بهذا الافتراض ويرد على لايبنتز لقوله لماذا لا نعتبر كمية المادة الموجودة الآن هي الكمية «الأكثر ملاءمة لوضع الأشياء الحاضرة» وأن أي زيادة أو نقص في هذه الكمية سيضعف هذا التلاؤم، وبذلك لن يزيد اللّه في كمال العلم إذا زاد كمية المادة فيه (ل33 فقرة 9). ويجيب لايبنتز أنه لا يمكن أن يوجد أي سبب كافٍ يدعو اللّه لأن يحد من كمية المادة في الكون (ل34 فقرة 21).

إن جدوى الجدال بين لايبنتز وكلارك، تعتمد على كيفية تعريف كل منهما لفكرة «الكمال» وبما أن كلًّا منهما يعرّفها بصورة تختلف تمامًا عن تعريف الآخر يظل الخلاف بينهما قائمًا. فالكمال بالنسبة لفلسفة لايبنتز هو وجود أكبر عدد من الممكنات المؤتلفة (Compossibles)، فإذا سلّمنا بهذا التعريف «للكمال» نستنتج أنه لا يمكن أن يوجد لدى الإله أي سبب يجعله

(1) يبدو أن لايبنتز يفترض أن هذا الكمال لا يتحقق إلا إذا كان الكون امتلاء.

يمتنع عن ملء الخلاء بالمادة، ولكن إذا تبنينا تعريفًا آخر للكمال، فإن النتائج ستكون مختلفة؛ وعلى سبيل المثال لو عرفنا الكمال أنه وجود تلك الممكنات المؤتلفة التي تتمثّل فيها صفة معينة (الصفة ب مثلاً)، بإمكاننا أن نستنتج من هذا التعريف أن اللّه خلق كمية محدودة من المادة ليحقق هذا الكمال. وفي هذه الحال يكون السبب الكافي الذي يدعو اللّه إلى خلق هذه الكمية المحدودة من المادة هو أن أي زيادة أو نقص فيها سيخلّ بالانسجام القائم بين الموجودات التي تتحقق فيها الصف ب، وعلى هذا المنوال باستطاعتنا تبرير أي نظرة حول كمية المادة في الكون، وذلك بإعطائنا التأويل المناسب لمبدأ السبب الكافي والتعريف المناسب لفكرة الكمال، وقد رأينا كيف أن كلًّا من كلارك ولايبنتز يؤوّل مبدأ السبب الكافي بصورة تتنافى مع تأويل الآخر للمبدأ ذاته وكيف أن كلًّا منهما يفترض تعريفًا للكمال يتنافى مع التعريف الذي يفترضه الآخر، وبذلك يستطيع كل منهما أن يبرّر نظرته الخاصة إلى هذا الموضوع، وأن يعتبرها منسجمة مع مبدأ السبب الكافي ومع فكرة «الكمال».

ذكرنا سابقًا أن كلارك استشهد ببعض الظواهر الطبيعية التي كان قد اكتشفها العلماء حديثًا ليثبت وجود الخلاء في الطبيعة وذكرنا أن لايبنتز حاول أن يعلّل هذه الظواهر ليبقى على رفضه لوجود الخلاء. لذلك افترض لايبنتز وجود مادة أثيرية رقيقة «لا ثقل لها» (كما يقول) وقال إن هذه المادة تحل محل الهواء المطرود حينما يتكوّن (ما نسميه) الخلاء في الطبيعة (ل64 فقرة 34) ولكن هذه الفرضية تورّط لايبنتز في مشكلات عديدة أهمها خرق مبدأين أساسيين في فلسفته:

1) رأينا أن لايبنتز لا يعرِّف ماهية المادة بواسطة الامتداد، وإنما بواسطة قصورها الذاتي ولكن هذه المادة الأثيرية التي «لا ثقل لها» والتي يفترض لايبنتز وجودها لا يمكن أن يكون لها قصور ذاتي وبذلك فإن وجودها مستحيل.

2) تشكل هذه الفرضية خرقًا لمبدأ اللّامتمايزات إذ لا يوجد أي فارق كيفي بين افتراضنا أن القسم العلوي من أنبوب توريشللي مملوء بهذه المادة وبين افتراضنا أنه فارغ من الهواء فقط، أي لا يوجد أي فارق يميز الحالتين عن بعضهما بعض، ولذلك فالقول بأن القسم العلوي من أنبوب توريشللي

يشكل خلاء هو تمامًا كقولنا أنه مملوء بمادة «لا ثقل لها» لانعدام أي فارق يميّز بين الحالة الأولى والحالة الثانية وعند انعدام مثل هذا الفارق لا يوجد لدينا في الحقيقة إلّا حالة واحدة - على حد قول لايبنتز.

ورد معنا أن وجود المكان في فلسفة لايبنتز يعتمد على وجود الأجسام ولذلك نراه يقول إن المكان مثالي (Ideal) بمعنيين اثنين:

1) المكان مثالي على المستوى الميتافيزيقي - كما فصّلنا سابقًا - لأنه من المدركات المختلطة والمبهمة ولا حقيقة له.

2) وهو مثالي أيضًا على المستوى الظواهري لأن وجوده ليس مستقلًّا عن وجود الظواهر. فإذا اعتبرنا الظواهر حقائق واقعة يكون المكان مثاليًّا بالنسبة إليها.

فالمكان إذن، مثالي بالنسبة إلى الوقائع الميتافيزيقية ومثالي بالنسبة للظواهر أيضًا. وبعبارة أخرى، المكان في فلسفة لايبنتز يشبه العمل الفني عند أفلاطون في أنه على بُعد مرحلتين عن الحقيقة الميتافيزيقية الأولى.

إذا سلّمنا أن المكان علاقة بين الأجسام، وسلّمنا أن فكرة المكان التي نحملها لا تشير إلى حقيقة موضوعية مستقلة بقي علينا أن نبين كيف تتكوّن هذه الفكرة. يحاول لايبنتز أن يعرف أولًا فكرة «الموضع» (Place) تعريفًا يعتمد على العلاقات فحسب ثم يعتبر المكان «مجموعة هذه المواضع بأكملها» وبذلك يكون قد عرف المكان بواسطة العلاقات فقط. ويقول في هذا الصدد: «إن ما يشمل كل هذه المواضع يسمى المكان» (ل69 فقرة 47). يعرّف لايبنتز الموضع على النحو التالي: «سأبين كيف يكوّن الناس فكرة المكان لأنفسهم... حينما تتغير علاقة شيء ما بالنسبة إلى مجموعة من الأشياء الأخرى التي تبقى علاقاتها ثابتة، وحينما يدخل شيء جديد في العلاقة نفسها التي كانت قائمة بين الشيء الأول وتلك المجموعة، عندئذٍ نقول إن الشيء الثاني أخذ موضع الشيء الأول ونسمي هذا التغير بالحركة، وهي موجودة في ذلك الشيء الذي يعتبر العلة المباشرة لهذا التغير» (ل69 فقرة 47). والآن سنوضح تعريف لايبنتز للموضع بدقة أكبر. لنفترض وجود مجموعة من الأجسام (أ، ب، ح، د) بحيث تبقى علاقاتها ببعضها ثابتة لفترة معينة من الزمن، ولنفترض أيضًا أن

علاقة جسم آخر (س) تغيرت بالنسبة لـ أ، ب، حـ، د، فلو دخل جسم ثالث (ق) في ذات العلاقة التي كانت قائمة بين س، وأ، ب، حـ، د، نقول عندئذٍ إن (ق) آخذ موضع (س) أو حلّ محلّه. ولكن هذا التعريف للموضع يحوي صعوبات عديدة لم تفت نقّاد لايبنتز: أن افتراض لايبنتز بأن أ، ب، حـ، د، ثابتة لفترة زمنية معينة وأن س وق يغيران علاقاتهما بالنسبة لـ أ، ب، حـ، د، هو اعتراف بوجود الحركة المطلقة والسكون المطلق، وبالنتيجة بالمكان المطلق؛ ومعروف أنه لا معنى للحركة المطلقة والسكون المطلق في نظرية المكان العلائقية، لأنه في مثل هذه النظرية لا يمكن أن نعين بصورة مطلقة فيما لو كانت س هي التي تتحرك بالنسبة لـ أ، ب، حـ، د الساكنة أو أن أ، ب، حـ، د، هي التي تتحرك بالنسبة إلى س الساكنة. إن تعريف لايبنتز للمكان افترض وجود المجموعة أ، ب، حـ، د، في سكون مطلق واعتبر أن س هي التي تتحرّك بالنسبة إلى تلك المجموعة، وقال إن مصدر الحركة في س وهذا الافتراض يتعارض بكل وضوح مع النظرية العلائقية التي تشدد على نسبية الحركة، يجب أن نلفت انتباه القارىء إلى أن بعض الآراء التي عبّر عنها لايبنتز في غمرة جداله مع كلارك، لم تكن دائمًا منسجمة مع فلسفته كما نجدها في كتاباته الرئيسية الأخرى.

يتبيّن لنا من هذا البحث أن لايبنتز التزم إلى أبعد الحدود بالتفكير القبلي والتأمل الميتافيزيقي حتى أنه حاول أن يرد على ما استشهد به كلارك من وقائع تجريبية عن طريق الاعتبارات الميتافيزيقية والدينية البحت. لقد تمسك لايبنتز بآرائه المسبقة حتى في وجه البراهين التجريبية الدامغة على وجود الخلاء في الطبيعة، ولكن أكان من شأن هذه البراهين أن تُقنع لايبنتز ـ وهو الذي لم يقنعه كل ما في هذه الدنيا من بؤس وشقاء ـ أن عالمنا لا يمكن أن يكون أحسن العوالم الممكنة.

الفصل الثاني

نظريات المكان في فلسفة كانط

(1)

من المعلوم جيدًا أن المشكلة الأساسية التي عالجها كانت في نظرية المعرفة، هي مشكلة القضايا التركيبية القبلية وإمكانية وجودها. ويذكر كانط في شرحه لمنهجه الفلسفي أنه يستعمل طريقتين في معالجة هذه المشكلة: الطريقة التحليلية والطريقة التركيبية[1]. فلو طرحنا هذه المشكلة وفقًا للطريقة التركيبية يكون سؤال كانط الأساسي: هل يمكن أن توجد القضايا التركيبية القبليّة؟ ونلاحظ أن طرح المشكلة على هذا النحو، هو تساؤل عما إذا كانت هذه القضايا ممكنة دون أن نفترض أنها موجودة فعلًا، أما إذا طرحنا المشكلة ذاتها وفقًا للطريقة التحليلية فإننا نسلّم أولاً بوجود القضايا التركيبية القبليّة (في الرياضيات مثلاً) ثم نسأل عن كيفية تبريرها وتفسير إمكانها. فالطريقة الثانية، إذن لا تسأل هل هذه القضايا ممكنة وإنما تسلّم بوجودها ثم تطلب تفسير إمكانها. لقد عرض كانط هذه المشكلة بالطريقة التحليلية في كتابه «مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية» بينما طغت الطريقة التركيبية في كتاب «نقد العقل المحض».

هناك موضوعات أخرى تتعلق بمشكلة القضايا التركيبية القبلية التي يمكن أن ننظر إليها من خلال هاتين الطريقتين المذكورتين، ولنأخذ على

(1) يقول كانط: «بعد إنجاز ذلك الأثر (أي نقد العقل المحض) أقدم هنا مخططًا يرتكز على المنهج التحليلي بينما «نقد العقل المحض» كان عليه أن ينجز بالطريقة التركيبية». (مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة، 263 - 264).

سبيل المثال مشكلة تتعلق بالهندسة علمًا بأنّ كانط كان يعتقد بأنها تتألف من قضايا تركيبية قبليّة. فإذا طرحنا مشكلة الهندسة في فلسفة كانط وفقًا للطريقة التركيبية، فإننا نثير سؤالًا حول إمكانية وجود نظام هندسي يتألف من قضايا تركيبية قبليّة، أما إذا طرحناها وفقًا للطريقة التحليلية، فإننا نسلّم بوجود مثل هذا النظام كجزء من معارف الإنسان ثم نطلب تبريرًا له وتفسيرًا فلسفيًّا لإمكانه.

إذا نظرنا إلى نظرية كانط في المكان كما نجدها في «نقد العقل المحض» على أنها تفسير لإمكان وجود نظام هندسي يتألف من قضايا تركيبية قبلية دون أن تكون تلك النظرية ملزمة على التسليم بالوجود الفعلي لهذا النظام تكون نظرتنا مستندة إلى الطريقة التركيبية. أما إذا نظرنا إلى النظرية ذاتها على أنها تسلّم أولًا بوجود هذا النظام الهندسي ثم تعتبر نفسها النظرية الفلسفية الوحيدة التي تستطيع أن تفسر إمكان هذا النظام وتسوّغ وجوده تكون نظرتنا مستندة إلى الطريقة التحليلية.

يمكننا أن نذكر مشكلة أخرى في الفلسفة الكانطية تتعلق بهاتين الطريقتين وهي مشكلة التصورات (Concepts). إذا سلّمنا مع كانط بأن العقل الإنساني يملك منذ البداية تصورات قبلية فارغة منفصلة عن مجال الحس، سنضطر إلى طرح السؤال التالي: كيف يتمّ تطبيق هذه التصورات على معطيات الحس المحض؟ هل لدينا أي ضمانة بأن هذه التصورات ستنطبق على هذه المعطيات؟ هل يوجد أي تناسق سابق بين هذه التصورات القبليّة وبين المعطيات الحسية؟ إن إثارة مشكلة التصورات على هذا النحو يعني:

1) إننا ننظر إليها من خلال الطريقة التركيبية.

2) إن المشكلة غير قابلة للحل ما لم نفترض وجود تناسق أزلي سابق بين التصورات ومعطيات الحس، وهذا حلّ لا يقبل به كانط.

إن طرح المشكلة بهذا الشكل، يخلق منذ البداية هوّة سحيقة تفصل فصلًا تامًّا بين مجال التصورات ومجال الحس المحض ولا سبيل بعد ذلك لتخطي هذه الهوّة. أما إذا طرحنا المشكلة ذاتها وفقًا للطريقة التحليلية فإننا نسلّم أولًا بأن هذه التصورات الفارغة لها علاقة ضرورية بمعطيات الحس المحض

وتنطبق عليها وتلائمها، ثم نسأل عن تفسير لوجود هذه العلاقة أي ننشد نظرية فلسفية تعلّل هذا الارتباط، وهذا ما حاوله كانط في «نقد العقل المحض». ويتطلّب الحل الكانطي لهذه المشكلة:

1) أن ننظر إليها من خلال الطريقة التحليلية.

2) أن نعتبر أن معرفتنا للأشياء تفترض اشتراك الفهم[1] والحس معًا. والجدير بالذكر أن نظريته في المكان (والزمان) تلعب دورًا رئيسيًا في حل هذه المشكلة لأنها تؤلف صلة الوصل بين الفهم المجرد والحس المحض، ومن هنا تنشأ أهمية المكان (والزمان) في الفلسفة الكانطية. بالإضافة إلى ذلك، يدعي كانط أن نظريته في المكان تلاشي جميع الصعوبات والمشكلات التي يواجهها العقل الإنساني حينما يتأمل لانهائية الكون المكانية وتتجلى هذه الصعوبات والمشكلات في أولى نقائض العقل المحض.

لقد تعرضنا بإيجاز شديد لبعض المشكلات الأساسية في الفلسفة الكانطية وتكلمنا عن علاقة نظريته في المكان بهذه المشكلات وذكرنا أنها تلعب دورًا هامًا جدًا في حله لمشكلة التصورات لأنها تشكّل صلة الوصل بين الفهم والحس. وسنترك الآن مشكلة التصورات لنركّز انتباهنا حول موضوعنا الأساسي وهو نظريات كانط المختلفة في المكان، وسنعالج أولاً آراء كانط وتأملاته في هذا الموضوع، كما نجدها في كتاباته قبل أن يدخل المرحلة النقدية وثانيًا كما نجدها في كتاباته التي تعود إلى المرحلة النقدية[2].

---

(1) The Understanding.

(2) تبدأ المرحلة النقدية برسالة كانط «في صورة ومبادىء العالم المحسوس والمعقول» وتصل إلى ذروتها في «نقد العقل المحض». أول مقالة نشرها كانط (1747) كانت تحمل العنوان التالي: «نظرات حول التقدير الصحيح للقوى الحية، ونقد للبراهين التي قدمها السيد فون لايبنتز وفلاسفة وميكانيكيون آخرون في معالجتهم لهذا الموضوع الجدلي، مع بعض التعليقات التمهيدية التي تتعلّق بالقوى الموجودة في الأجسام عامة». وقد استعملنا عبارة «القوى الحية» للدلالة على تعبير (Living Force) أو (Vis viva) ويستعمل كانط في بعض الأحيان تعبير «القوى الفاعلة» (Active Force) أو (Vis activa) مرادفًا لعبارة «القوى الحية».

وفي عام (1868) نشر كانط مقالة أخرى تحت العنوان التالي: «في المبدأ الأول للتمييز بين =

ونذكر هنا أننا لن نتطرّق إلى ما قاله كانط عن المكان في أولى نقائض العقل المحض.

(2)

ذهب كانط في مقالته «نظرات في التقدير الصحيح للقوى الحية..» إلى أن الموجودات تتفاعل، وأن الامتداد المكاني يعتمد على هذا التفاعل، مخالفًا بذلك رأي لايبنتز الذي شاع عن طريق فلسفة ولف. واعتبر كانط الخاصية الأساسية للمكان هي كونه ثلاثي الأبعاد، ونستطيع أن نستخلص هذه الخاصية الجوهرية للمكان من القوانين التي تضبط تأثير الأجسام ببعضها البعض، ولذلك نراه يقول: «يبدو أن الأبعاد الثلاثة تنشأ لأن الجواهر في العالم الموجود تؤثر في بعضها تأثيرًا تتناسب شدته تناسبًا عكسيًّا مع مربع المسافة بينهما» (هـ11).

وبعبارة أخرى، إن طبيعة المكان الإقليدي وخاصيته الجوهرية ترتدّ إلى القوانين التي تضبط قوى التأثير المتبادل بين الموجودات والتفاعل القائم بينها. لقد تبنّى كانط هذا الرأي لأنه يعتقد في ذلك الوقت أن خصائص الأشياء تستنتج عن ماهياتها، وهذه الماهيات هي «القوى الفاعلة» (vis active) وبما أن الامتداد المكاني الثلاثي الأبعاد هو من خصائص الأشياء يجب أن نستخلصه من ماهياتها أي من القوة الفاعلة الموجودة فيها، ووفقًا لهذا التفكير تحدّد القوانين الطبيعية الضابطة لتفاعل الأشياء في حقبة كونية معينة أبعاد وطبيعة المكان الذي يسود في تلك الحقبة. فلو كان التأثير المتبادل

= الأنحاء في المكان» (On the First Ground of the "Distinction of Regions in Space)

إن ما يهمّنا من كتابات كانط المتقدمة هو هاتان المقالاتان وقد نشرتا باللغة الانكليزية مع رسالة كانط في «صورة ومبادىء العالم المحسوس والعالم المعقول».

(Kants Inaugural Dissertation and Early Writings on Space, tr. By: J. Handyside, The Open Court Publishing Co., Chicago, 1929).

وسنشير في هذا البحث إلى الكتاب المذكور بالحرف (هـ).

بين الأشياء على غير ما هو عليه الآن لنتجت قوانين طبيعية تختلف عما ألفناه، وبذلك تنشأ عنها أمكنة لا إقليدية تختلف بعدد أبعادها عن المكان العادي. لذلك يقول كانط: «...بسبب هذا القانون (أي قانون التناسب العكسي مع مربع المسافة) تكون جميع الأشياء التي تنشأ في ذلك الوقت ثلاثية الأبعاد. وهذا القانون تعسفي لأنه كان باستطاعة اللّه أن يختار قانونًا آخر كقانون التناسب مع مكعب المسافة ومن قانون مختلف ينشأ امتداد له خصائص وأبعاد من نوع آخر (هـ11 - 12).

يتنافى رأي كانط بإمكانية وجود أمكنة لا إقليدية مع نظرية نيوتن في المكان المطلق، وتقول هذه النظرية بأن طبيعة وخصائص المكان الإقليدي الثلاثي الأبعاد ضرورية أي لا يمكن أن يوجد مكان سواه على الإطلاق. وزيادة في الإيضاح بإمكاننا أن نقارن بين نظرية نيوتن ورأي كانط. اعتبر نيوتن المكان وعاءً فارغًا يحوي على الأشياء ولهذا الوعاء طبيعة وخصائص مطلقة لا تتأثر بنوعية الأشياء الموجودة فيه، أي أن الوعاء يحتفظ بجميع خصائصه مهما كانت طبيعة الأشياء التي يحتوي عليها ومهما كانت القوانين التي تضبط تفاعل هذه الأشياء. لذلك يرى نيوتن أن وجود الوعاء سابق على وجود المحتويات وحتى لو أُبيدت المادة الموزعة في أنحاء المكان إبادة تامة لما مسّه أي تغير أو تحول، إنه يبقى دومًا على حاله، وكما سبق القول إن مكان نيوتن الثلاثي الأبعاد مطلق وضروري. ويبدو لنا أن كانط لا ينكر أن خصائص المكان ـ أيًا كان نوعه ـ ضرورية ولكن هذه الضرورة ليست مطلقة بل هي نسبية بالقياس إلى نوعية القوانين الطبيعية السائدة التي ينشأ عنها ذلك المكان. فلو أخذنا مكانًا له عدد ـ س ـ من الأبعاد تكون خصائصه ضرورية بالنسبة إلى القوانين التي تنشأ عنها كضرورة خصائص المكان الإقليدي بالنسبة إلى قانون التناسب العكسي مع مربع المسافة. وحسب رأي كانط في هذه المرحلة من تفكيره الفلسفي لا يجوز أن نشبّه المكان بوعاء لا يتأثر بما يحتوي عليه من أشياء كما فعل نيوتن لأن طبيعة المكان ليست مستقلة عن نوعية الأجسام الموجودة فيه ولو تلاشت هذه الأجسام لتلاشى المكان معها[1]. ويعلّق كانط

(1) في نظرية النسبية لأينشتين يعتمد المكان على طبيعة المادة وخصائصها.

على نظريته في المكان قائلاً: «يبدو أن الاستحالة التي نلاحظها في أنفسنا في تمثّل[1] مكان له أكثر من ثلاثة أبعاد، ناتجة عن أننا نتلقّى الانطباعات الخارجية وفقًا لقانون التناسب العكسي مع مربع المسافة...» (هـ12).

ومع أن كانت يسلّم بإمكانية وجود أمكنة لا إقليدية إلّا أنه يقول بعدم إمكانية تمثّل هذه الأمكنة. إن المكان الوحيد الذي نستطيع تمثّله هو المكان الإقليدي المعهود. ويشرح لنا كانط سبب ذلك في الأسطر التي استشهدنا بها أعلاه. ولو أردنا أن نستعمل لغة كانط النقدية لقلنا إن المكان الوحيد الذي يمكن أن يُعطى للحدس، هو المكان الإقليدي الثلاثي الأبعاد. يميِّز كانط إذن بين الأمكنة اللاإقليدية التي باستطاعتنا أن ندرك ذهنيًّا إمكانية وجودها وبين المكان الإقليدي الذي باستطاعتنا أن نحدسه فعلًا.

نستخلص مما قلناه عن آراء كانط في المكان في هذه الفترة من تاريخ نموّه الفلسفي ثلاث نتائج:

1) إن خصائص المكان وعدد أبعاده، تعتمد على طبيعة المادة الموجودة فيه وعلى القوانين التي تضبط تفاعل جزئياتها.

2) إن وجود الأمكنة اللاإقليدية ممكن.

3) إن المكان الوحيد الذي يمكننا تمثّله أو حدسه هو المكان الإقليدي.

إن أقل ما يقال في هذه الآراء الكانطيّة حول هذا الموضوع أنها سبقت عصرها بمئات من السنين، وإن كانط اكتشف علاقة هامة بين طبيعة المكان وخصائص المادة. ولكنه تراجع عن بعض هذه الآراء التي بدت - ولا بد - ثورية وغريبة لمعاصريه.

عندما دخل كانط مرحلته النقدية غدا أكثر تحفظًا ورصانة في تأملاته حول هذا الموضوع. وهنا يتبادر إلى ذهننا السؤال التالي: إلى أي حد تتنافى نظرية كانط النقدية في المكان مع آرائه الأولى التي عرضناها؟ وما هي أوجه الاختلاف وأوجه الشبه بين نظريته النقدية وآرائه الأولى حول المكان؟ إن

---

(1) Representation (Vorstellung).

الفارق الأساسي بينهما، هو أن نظريته الأولى تستخلص المكان وعدد أبعاده من خصائص المادة الموجودة فيه ومن قوانين تفاعلها مع بعضها، بينما تستخلص النظرية النقدية المكان من الحساسية، أي أن المكان في هذه النظرية يصبح «صورة الحدس الخارجي» . لقد فصَل كانط في نظريته النقدية فصلاً تامًّا بين الصورة والمادة وحلّل الأولى بمعزل عن الثانية وبذلك قضى على فكرته الجريئة التي اشتقت المكان من خصائص المادة وقوانين تفاعلها (النتيجة الأولى). وهذه الفكرة تتنافى تمامًا مع النظرية النقدية التي تجعل المكان صورة قبلية مستقلة بطبيعتها عن المحسوسات. هذه هي أوجه الاختلاف عند كانط بين النظرية النقدية وبين آرائه الأولى حول المكان، أما أوجه الشبه بينهما فهي إن النظرية النقدية لا تتنافى مع قول كانط السابقة بإمكانية وجود أمكنة لاإقليدية ويلحّ كانط في كلا الحالين على أنه ليس باستطاعتنا أن نحدس مكانًا سوى المكان الإقليدي الثُّلاثي الأبعاد وهذا لا ينفي إمكانية وجود الأمكنة اللاإقليدية.

ويقدم كانط سببين مختلفين في كل من النظرية النقدية وآرائه الأولى ليعلل عدم استطاعتنا حدس الأمكنة اللاإقليدية. فالنظرية النقدية تقول إننا لا نستطيع حدس مثل هذه الأمكنة لأن المكان هو صورة أساسية في نسيج العقل الإنساني تفرض العلاقات المكانية على معطيات الحس المحض وهذه الصورة بطبيعتها إقليدية وثلاثية الأبعاد.

بينما يقول كانط في المقالة التي نحن بصددها، أن عدم استطاعتنا حدس الأمكنة اللاإقليدية ناتج عن «أننا نتلقّى الانطباعات الخارجية وفقًا لقانون التناسب العكسي مع مربع المسافة»[1]. (هـ 12). وكما ذكرنا سابقًا إن النظرية النقدية في المكان لا تتعارض مع القول بإمكانية وجود أمكنة لا

(1) يبدو من هذا القول أنه لو تلقّينا الانطباعات الخارجية وفقًا لقانون آخر لتمكنّا من حدس مكان لاإقليدي ولكن طالما بقيت القوانين التي نتلقّى الانطباعات الخارجية وفقًا لها على ما هي عليه، لا نستطيع أن نحدس سوى مكان إقليدي. كما أنه طالما بقيت «الحساسية» التي يملكها الإنسان على ما هي عليه، لن يتمكن من أن يحدس سوى مكان إقليدي ثُلاثي الأبعاد.

إقليدية، وسيتضح هذا الأمر أكثر فأكثر إذا عالجنا المشكلة من خلال مفهومَي الهندسة الإقليدية والهندسة اللاإقليدية. يقول كانط في «نقد العقل المحض» : «ليس هناك أي تناقض في تصور شكل هندسي منحصر بين خطّين مستقيمين طالما أن تصوّر الخطين المستقيمين وتصور اتصالهما لا يحويان نفيًا للشكل الهندسي، إن الاستحالة لا تنشأ من التصور نفسه، ولكن من إنشائه في المكان»(1). كان لايبنتز يعتقد أنه يوجد هناك تناقض منطقي في قولنا إن خطين مستقيمين يؤلفان شكلًا هندسيًا مغلقًا. ولكن جاء كانط لينفي هذا الرأي لأن الشكل الهندسي المؤلف من خطين مستقيمين فقط ممكن نظريًا لأن المكان الذي يمكن أن يتحقق فيه مثل هذا الشكل ممكن أيضًا، ولكن من المستحيل إنشاء هذا الشكل في المكان الإقليدي الثُّلاثي الأبعاد ومن المستحيل كذلك أن نحدس مثل هذا الشكل، ولكن هذا لا يعني أن الشكل مستحيل نظريًا وبصورة مطلقة كما كان يعتقد لايبنتز. وذلك لأن المنطق لا ينفي وجود أمكنة لا إقليدية قد يتحقق في أحدها شكل هندسي كالذي تكلمنا عنه.

نستنتج إذن، وفقًا للنظرية النقدية في المكان، أن كلًّا من الهندسة الإقليدية والهندسات اللاإقليدية ممكنة نظريًا ولكن بما أن صورة الحدس الخارجي إقليدية فإنّا لا نستطيع أن ننشىء في المكان سوى أشكال هندسيّة إقليدية.

وهذا يبيّن لنا أن كانط لم يغيّر رأيه الأول في إمكانية وجود الأمكنة اللاإقليدية حينما وضع النظرية النقدية في المكان.

لنلخِّص الآن النتائج التي توصلنا إليها :

1) تتنافى نظرية كانط النقدية في المكان مع الرأي القائل بأن طبيعة المكان تعتمد على خصائص المادة وقوانين تفاعل جزئياتها.

---

(1) «Thus there is no contradiction in the concept of a figure which is enclosed within two straight lines, since the concepts of two straight lines and of their coming together contain no negation of a figure. The impossibility arises not from the concept in itself, (B268). but in connexion with its construction in space...»

وهذا هو وجه الاختلاف بين النظرية النقدية والرأي الذي قدّمه كانط في أول مقال نشره عن المكان وهذا الرأي يشكّل الآن نتيجة من نتائج النظرية النسبية.

2) لا تتنافى هذه النظرية النقدية في المكان مع الرأي القائل بإمكانية وجود أمكنة لاإقليدية ووجود هندسات لاإقليدية. وهذا الرأي الأخير مفروغ منه في العلم الحديث.

3) لم يغيّر كانط رأيه منذ أن كتب أول مقالة له إلى أن وضع النظرية النقدية في المكان في أن المكان الوحيد الذي نستطيع حدسه هو المكان الإقليدي ولا غبار على هذا الرأي من الناحية العلمية.

يبدو أن كانط لم يطمئن كثيرًا لنظريته الأولى التي جعلت طبيعة المكان تعتمد على خصائص المادة وقوانينها، فتبنّى نظرية المكان المطلق التي وضعها نيوتن ثم تركها بعد فترة وجيزة ليضع نظريته النقدية الشهيرة كما نجدها في «الرسالة» ، وفي «نقد العقل المحض» وتبنّى كانط نظرية نيوتن في مقالة نشرها تحت عنوان «في المبدأ الأول للتمييز بين الأنحاء في المكان» . وكما ورد معنا سابقًا يعتبر نيوتن المكان الإقليدي ضروريًا ويرفض إمكان وجود أي أمكنة لاإقليدية، ويقول كانط إنه تبنى نظرية نيوتن تحت تأثير عاملين:

1) زعم العالم الرياضي أويلر (Euler) إن صحة قوانين نيوتن للحركة تفترض وجود المكان المطلق.

2) مشكلة الأشياء المتشابهة واللّامتطابقة. وسنفصّل كلًا من هذين العاملين على حدة.

قال كانط عن أويلر ما يلي: «أنه يبيّن صعوبة تعيين معنى محدد لأعمّ قوانين الحركة إذا لم نفترض أي تصور للمكان سوى التصور الذي نحصل عليه عن طريق التجريد من علاقة الأشياء الموجودة ببعضها»[1] (هـ21).

---

(1) «إن تصور المكان الذي نحصل عليه عن طريق التجريد من علاقة الأشياء الموجودة ببعضها» جملة تشير إلى نظرية لايبنتز في المكان. لقد عارض هذا الفيلسوف نظرية المكان المطلق بشدة وقال: إن المكان «نظام الأوضاع» وينشأ حين تدرك عدة ظواهر في وقت واحد، فإذا تلاشت هذه الظواهر تلاشى معها المكان وتصور المكان نفسه ناتج عن عملية تجريد من علاقات الأشياء الموجودة.

ذكر أويلر في كتابه «تأملات في المكان والزمان»[1] أن دلالة قانون القصور الذاتي هي السرعة الثابتة لجسم لا يقع تحت تأثير أي قوى خارجية، ولا تتحقق هذه الحالة إلّا إذا كان هذا الجسم وحيدًا في الكون لأن وجود جسم آخر معه سيؤثر فيه وفقًا لقانون الجاذبية العام. إن قانون القصور إذن يفترض إمكان وجود جسم واحد فقط في المكان المطلق. أما بالنسبة للنظرية اللّايبنتزية في المكان فلا معنى على الإطلاق لكلامنا عن إمكانية وجود جسم واحد في المكان لأن المكان نفسه بالنسبة لهذه النظرية ناتج عن علاقة الأجسام ببعضها، ولا تنشأ مثل هذه العلاقة إلّا إذا وُجِدَ جسمان على الأقل في الوجود، وعليه نرى أن قانون القصور الذاتي متسق مع نظرية المكان المطلق ومتنافٍ مع النظرية العلائقية للمكان. ويستنتج أويلر مما سبق أن وجود المكان المطلق شرط سابق تفترضه صحة قانون القصور الذاتي خاصة وميكانيكا نيوتن عامة[2]، لا بد أن كانط وجد حجة أويلر مقنعة جدًّا وإلّا لما تبنّى نظرية المكان المطلق تحت تأثيرها.

ننتقل الآن لمعالجة العامل الثاني، الذي دعا كانط لتبني نظرية المكان المطلق وهو مشكلة الأشياء المتشابهة اللّامتطابقة[3]. يوجد في الطبيعة أجسام متشابهة كل التشابه - كاليد اليمنى واليد اليسرى - ولكنها لا تتطابق

(1) Reflexions sur lEspace et le Temps, (1748).

(2) باستطاعتنا أن نلخّص ونوضح حجة أويلر كما يلي:

1- إن قانون القصور الذاتي يفترض إمكانية وجود جسم واحد في المكان.

2- إن وجود مثل هذا الجسم بالنسبة للنظرية العلائقية محال، لأن المكان نفسه ناتج عن علاقة جسم بآخر.

3- إن وجود مثل هذا الجسم بالنسبة لنظرية نيوتن ممكن، لأن المكان المطلق هو الوعاء الذي يحتوي على ذلك الجسم.

4- إذن قانون القصور الذاتي يفترض وجود المكان المطلق.

(3) نعني هنا التطابق الهندسي، مثلًا إذا تساوى ضلعان وزاوية محصورة بينهما من مثلث مع ضلعين وزاوية محصورة بينهما من مثلث آخر يتطابق المثلثان بمعنى أنه لو نقلنا المثلث الأول، وطبقناه على الثاني لانطبقت أضلاع الأول على أضلاع الثاني وزوايا الأول على زوايا الثاني.

هندسيًّا أي ليس بوسعنا أن نضع إحدى اليدين فوق الأخرى بحيث تنطبقان هندسيًّا بالرغم من أن أجزاء اليد اليمنى وعلاقات هذه الأجزاء ببعضها تشبه تمامًا أجزاء اليد اليسرى وعلاقات هذه الأجزاء ببعضها. فلو نظرنا إلى أجزاء يد وعلاقات هذه الأجزاء ببعضها فقط لما تمكنّا - على هذا الأساس وحده - أن نقرر ما إذا كانت هذه اليد اليسرى، أم يمنى لأن أجزاء اليمنى وعلاقات هذه الأجزاء ببعضها هي تمامًا مثل أجزاء اليسرى وعلاقات هذه الأجزاء ببعضها، كذلك لو نظرنا إلى علاقات اليد بالأجسام المحيطة بها لما تمكنا - على هذا الأساس وحده - من أن نقرر ما إذا كانت هذه اليد يمنى أو يسرى لأن علاقات اليد اليمنى بالأجسام المحيطة بها هي تمامًا كعلاقات اليد اليسرى بالأجسام المحيطة بها، مع العلم أنه لو كانت اليد هي الجسم الوحيد الموجود في الكون لوجب أن تكون إما يدًا يمنى أو يدًا يسرى، ولذلك نستنتج أن الأجسام المتشابهة اللّامتطابقة تملك خصائص هندسيّة ومكانية محضًا لا تنتج عن علاقة أجزاء هذه الأجسام ببعضها، ولا عن علاقاتها بأجسام أخرى وإنما عن علاقة هذه الأجسام بالمكان الموجودة فيه واعتبر هذا المكان هو المكان المطلق الذي تكلم عنه نيوتن، أي أننا نستطيع أن نميز بين يد يمنى أو يد يسرى عن طريق علاقة كل منهما بالمكان المطلق(1)

اعتبر كانط أن حلّ مشكلة المتشابهات اللّامتطابقات رهن بتسليمنا بحقيقة المكان المطلق مع العلم بأن النظرية العلائقية لا تستطيع أن تفسّر خصائص هذه الأجسام لأنه من الهراء ـ بالنسبة لهذه النظرية ـ أن نتكلم عن وجود جسم واحد في المكان بما أن المكان نفسه ناتج عن علاقات الأجسام ببعضها.

---

(1) يمكننا أن نلخص هذه الفكرة كما يلي:

1- لو كانت اليد هي الجسم الوحيد في الكون يجب أن تكون يدًا يمنى أو يسرى.

2- بما أن التمييز بين كون اليد يمنى أو يسرى، لا يتوقّف على أجزائها وعلاقة هذه الأجزاء ببعضها.

3- بما أن هذا التمييز لا يتوقّف على علاقات اليد بالأجسام الأخرى.

4- نستنتج أن التمييز بين كون هذه اليد يمنى أو يسرى يتوقّف على علاقتها بالمكان المطلق.

ويقول كانط في هذا الموضوع: «إن المبدأ الكامل لتحديد شكل جسم ما لا يرتكز فقط على موضع أجزائه بالنسبة لبعضها، ولكن يرتكز أيضًا على المكان العام الذي يفترض وجوده علماء الهندسة» (هـ25).

كان كانط على صواب حينما قال إن المتشابهات اللّامتطابقات تملك خصائص هندسية ومكانية محضًا ناتجة عن علاقة هذه الأجسام بالمكان الموجودة فيه، ولكنه أخطأ حينما استنتج أن هذا المكان هو المكان المطلق الذي افترضه نيوتن - فلو أمعنّا النظر في هذه المشكلة لتبين لنا أن بعض الخصائص الجوهرية للأجسام لا تتحدد بتحديد علاقة أجزائها ببعضها ولا بتحديد علاقات هذه الأجسام بالأجسام المحيطة بها، ولكن هذا لا يعني أن ما يحدد هذه الخصائص هو علاقة الأجسام بالمكان المطلق، إذ يمكننا أن نعتبر المكان «صورة الحدس الخارجية» ونحدد خصائص هذه الأجسام على أساس علاقتها بهذا المكان لا بالمكان المطلق. يبدو أن كانط أدرك هذا الأمر فيما بعد، وظهر له أن نظرية المكان المطلق ليست ضرورية لتعليل خصائص المتشابهات اللّامتطابقات وفي «الرسالة» يحدّد كانط هذه الخصائص بواسطة علاقة الأجسام بالمكان باعتبارها صورة الحدس الخارجي. لقد أخطأ كانط حينما اعتبر أن حل مشكلة المتشابهات اللّامتطابقات يحتم علينا التسليم بحقيقة المكان المطلق. ولم يعد كانط، لمعالجة هذه المشكلة في «نقد العقل المحض» ربما لأنه أدرك أن باستطاعة غير نظرية واحدة في المكان أن تفسر ظاهرة المتشابهات اللّامتطابقات، وأن المشكلة لا تفرض علينا قبول نظرية معينة في المكان دون أخرى.

قبل أن ننتقل إلى معالجة نظرية كانط الموجودة في «نقد العقل المحض» يجب أن نلفت النظر إلى أن هذه النظرية هي النظرية نفسها التي نجدها في «الرسالة» وهذا يعني أن «الرسالة» نفسها تعود إلى المرحلة النقدية أو على الأقل تلك المقاطع منها التي تعالج مشكلة الزمان والمكان تابعة للمرحلة النقدية. ولكن الأستاذ «فندلباند» (Windleband) حاول أن يثبت أن الرسالة لا تعود إلى المرحلة النقدية وهذا الرأي يضعنا في مأزق[1]: فلو سلّمنا مع

(1) راجع: W.J. Eckoff, **Kant's Inaugural Dissertation of 1770**, p. 98.

فيندلباند بأن الرسالة لا ترجع إلى المرحلة النقدية علينا أن نسلّم كذلك بأن نظرية المكان في «نقد العقل المحض» ليست نقدية أيضًا، أما إذا اتّبعنا الرأي القائل بنقدية هذه النظرية علينا أن نطرح رأي فيندلباند جانبًا ونسلّم بنقدية نظرية المكان كما نجدها في «الرسالة» وسنتبنى الرأي الأخير لأنه يبدو لنا أن الذين يثيرون الشكوك حول نقدية «الرسالة» (وبذلك حول الحساسية المتعالية في «نقد العقل المحض») يفعلون ذلك لأنهم ينظرون إلى «الرسالة» من قمة الفلسفة النقدية التي تتجلّى في «التحليل المتعالي» و«الجدل المتعالي» وكل من ينظر إلى «الرسالة» من قمة الفلسفة النقدية ستبدو له مجرد بداية فجّة في طريق الفلسفة النقدية الطويل، ولهذا يتردد في إدخالها في المرحلة النقدية. إن هذه النظرة إلى «الرسالة» - وبالتالي إلى «الحساسية المتعالية» - مُجحفة بحق كانط لأنه أراد أن يعالج الحساسية بمعزل تام عن الفهم ومشكلاته الفلسفية، لذلك ليس من الإنصاف تقويم «الرسالة» و«الحساسية المتعالية» من خلال «التحليل المتعالي» و«الجدل المتعالي» كما يفعل فيندلباند. لذلك بوسعنا أن نرتاح إلى أخذنا بالرأي القائل بنقدية الرسالة وبالتالي بنقدية «الحساسية المتعالية» ؛ وبالنسبة لموضوع بحثنا فإن كون «الرسالة» خاتمة للفترة التي سبقت المرحلة النقدية أو كونها بداية الفترة النقدية ليس بالأمر الخطير.

ذكرنا فيما سبق أن كانط تبنى نظرية نيوتن في المكان المطلق لفترة وجيزة قبل أن يستقرُّ به الرأي على النظرية النقدية المشهورة. ويأخذ كانط في «نقد العقل المحض» مأخذين على نظرية المكان المطلق، وهما:

1) إذا لم نعتبر المكان سوى وعاء يحتوي على المادة، فإننا نعتبره وكأنه لا حقيقة له (أي أنه العدم) وإذا اعتبرناه موجودًا بصفته موضوعًا أو بصفته محمولًا حاصلًا في موضوع ستنتهي إلى تناقضات عديدة[1]، وتظهر هذه التناقضات في أولى نقائض العقل المحض.

2) يستند المأخذ الثاني إلى اعتبارات لاهوتية إذ يقول كانط: إنه لو اعتبرنا المكان كائنًا مطلقًا مستقلًا بطبيعته ولانهائيًا يحوي جميع الموجودات

(1) (A39, B59).

فإننا نجعل المكان شرطًا من شروط الوجود والحدس بما فيه وجود الإله وحدسه للموجودات وهذا أمر مرفوض[1]. هذه هي اعتراضات كانط على نظرية المكان المطلق، ويبدو لنا أن الاعتراض الأول هو العامل الأساسي الذي دعا كانط إلى التخلي عن هذه النظرية، ومن الجلي أن النظرية النقدية في المكان، تتنافى مع نظرية نيوتن ولكنها تلتقي مع نظرية لايبنتز من جهة وتختلف معها من جهة أخرى. إن وجه الاتفاق هو أن كلتا النظريتين تعتبر المكان ذهنيًّا (Ideal) وظواهريًّا (Phenomenal)، أما وجه الاختلاف فهو أن النظرية النقدية تردّ المكان إلى العقل البشري وطبيعة حساسيته وهذا واضح من قول كانط إنه ليس باستطاعتنا أن نتكلم عن المكان إلّا من وجهة نظر الإنسان[2]. لننتقل الآن إلى النصوص التي تعالج موضوع المكان كما نجدها في «نقد العقل المحض»؛ كتب كانط يقول: «... وبذلك سنعزل الحساسية بأن نبعد عنها كل ما يتصوّره الفهم حتى لا يبقى فيها سوى الحدس الحسي، ثم نفصل عنه كل ما ينتمي إلى الحس حتى لا يبقى سوى الحدس المحض ومجرد صورة الظواهر وهي كل ما تزوّدنا به الحساسية قبليًّا»[3]. ونلاحظ في هذا النص أولاً أن كانط يعزل الحساسية عن الفهم بعملية تجريد مكّنته من فصل الحساسية عن كل ما ينتمي إلى الفهم حتى يبقى لديه الحدس الحسي وحده، ونلاحظ أيضًا أنه يقوم بعملية عزل ثانية تُزيل من الحدس الحسي كل ما ينتمي إلى الحس حتى يبقى لديه العامل القبليّ الذي تقدمه الحساسية وهو صورة الحدس الحسي وهذه الصورة هي المكان[4]، وكما هو معلوم تتألّف الظواهر بالنسبة إلى كانط من صورة ومحتوى وهذا المحتوى هو الحس.

(1) «To make time and space conditions of all existence in general they must also be conditions of the existence of God» (B71).

(2) (A26, B42).

(3) (A22)

(4) يسمّي كانط المكان بأسماء عديدة وأهمها:

أ- صورة الظواهر (The From of Appearances) أي أن المكان شرط لازم لوجود الظواهر.

ب- صورة الحساسية (The Form of Sensibility) أي أن المكان صورة تضفيها حساسيتنا على الظواهر، وهذا الاسم يختلف عن الأول في أنه يلح على ذاتية المكان وبينّها. =

يجب أن نلفت النظر إلى أن أسبقية المكان (الصورة) على الحس ليست أسبقية زمنية، أي أننا لا نتلقّى أولاً المحسوسات ثم نخلع عليها صورة مسبقة كانت موجودة قبل تلقي تلك المحسوسات التي تنتظم في علاقات مكانية لم تكن تملكها من قبل. هذه نظرة خاطئة إلى نظرية كانط لأن مجرد وجود هذه المحسوسات يفترض وجودها في المكان (أو الزمان) ومجرد شعورنا بها كمحسوسات يفترض كونها مرتبة في علاقات مكانية أو (زمنية) معينة. إن أسبقية المكان على الحس هي أسبقية منطقية لازمنية ونقول إنها صورة قبلية بهذا المعنى المنطقي. لذلك نرى أن كانط بدأ في عزله للحساسية وتحليله لها من الخبرة والمعرفة عامة ثم يحصر ضمن الخبرة تلك العوامل التي تنتمي إلى الحساسية وحدها ويبعدها عن كل ما يتعلق بالفهم ثم يحصر في الحساسية نفسها كل ما ينتمي إلى الحس ويفصله عما ينتمي إلى العقل وحده وصوره القبلية. وهذه عملية تجريد منطقية لا يجب أن توحي لنا بأن للعوامل التي ترتد إلى العقل أسبقية زمنية على العوامل التي ترتد إلى الحس، فلو كان الأمر كذلك لما احتاج كانط إلى عملية العزل بل لتكلم مباشرة عن العوامل التي تأتي أولاً في الترتيب الزمني ثم عن العوامل التي تأتي بعدها. وتُثير عملية العزل هذه بعض المشكلات وهي:

1) حينما أزاح كانط عنصر الحس من الحدس الحسي ألم يفترض ـ دون أي مبرر ـ أن ما سيبقى لديه هو المكان (والزمان) أو الصورة المحضة للحدس الخارجي؟ هل هناك من مبرر لما افترضه كانط بأن شيئًا سيبقى من الحدس الحسي بعد إزاحة عنصر الحس منه؟ فبواسطة هذا

= ج ـ صورة الحدس الخارجي (The Form of Outer Intuition) تجمع هذه التسمية بين الاسمين السابقين (أ وب) أي أن المكان هو شرط لازم لحدسنا الظواهر وكذلك الصورة التي تضفيها حساسيتنا على محتوى الحدس.

د- حدس محض أو قبلي (Pure or A priori Intuition) أي بما أن صورة الحدس الخارجي تشكل نظام العلاقات بين الظواهر فحينما نجرد هذه العلاقات من المحسوسات فإنها تكوّن محتوى الحدس المحض. لذلك نعتبر المكان صورة الظواهر ومحتوى الحدس المحض في آن واحد فبعد تجريد هذه العلاقات من جميع المحسوسات يبقى لدينا الشروط الضرورية العامة لوجود الخبرة الحسية وهي تشكل صورة الحدس الحسي ومحتوى الحدس المحض أيضًا.

الافتراض المستتر تمكّن كانط منذ البداية ـ وبصورة مسبقة ـ أن يحدّد طبيعة المكان وأن يجعل من جميع آرائه اللّاحقة في هذا الموضوع تحصيلًا للنتائج الحاصلة عن هذا التحديد. إن عملية العزل التي قام بها كانط قررت منذ البداية وبصورة نهائية أنّ المكان هو صورة ذاتية وبذلك نبذت مرة واحدة جميع النظريات الأخرى قبل مناقشتها وتمحيصها. أما البراهين التي يوردها كانط في «العرض الميتافيزيقي»، فليست إلّا توسيعًا وعرضًا لفكرته الأساسية التي ثبّتها عن طريق التعريف لا عن طريق البراهين، أي أن حجج العرض الميتافيزيقي تحصيل للنتائج الحاصلة في تعريف المكان الوارد في عملية العزل التي تكلّمنا عنها.

2) ورد سابقًا أن كانط افترض - منذ البداية - أن المكان قبلي بالنسبة للحس وذلك بعد أن فصل فصلًا جذريًّا بين الصورة والمحتوى وبعد أن عرّف المحتوى على أنه هو الحس(1). فلو سلّمنا مع كانط بضرورة هذا الفصل سنضطر لإثارة هذا السؤال: ما هي طبيعة العلاقات القائمة بين صورة المكان والمحتوى الحسي (أو المعطيات الحسية المحضة). هل هناك جوابان على هذا السؤال:

أ) أن تكون هذه العلاقة ضرورية بحيث تنطبق صورة المكان بالضرورة على المحتوى الحسي، أي تكون الصورة بطبيعتها لازمة لهذا المحتوى، وأن يكون المحتوى بطبيعته لا يتلاءم ولا يتناسب إلّا مع هذه الصورة وعندئذٍ تكون علاقاتهما المتبادلة ضرورية.

ب) أن تكون العلاقة بين الصورة والمحتوى عرضية بحيث يكون التطابق والتلاؤم بينهما عائدًا للصدفة مثلًا لا لضرورة منطقية أو فلسفية. يتكلم كانط أحيانًا عن أنواع أخرى من الحدس تختلف عن الحدس الحسي الذي يتمتع به الإنسان .

---

(1) يقول كانط: «أطلق اسم «المحتوى» على العامل الحسي في الظواهر» (B34,A20) إن تعريف كانط للمحتوى على هذا النحو الذي يوحّد بينه وبين الحس يفرض علينا مباشرة كون صورة هذا المحتوى في مجال غير مجال الحس، أي إنه فصل المكان عن الحس بواسطة التعريف وكل ما تبقّى من آرائه حول هذا الموضوع هي توسيع لهذا التعريف واستخلاص النتائج المنطقية المترتبة عليه.

ويُشير هذا الكلام إلى أن الصور الذاتية لأي نوع من أنواع الحدس الأخرى تنطبق أيضًا على المحسوسات، كما تنطبق صورتا الحدس الحسي عليها، وإن هذه المحسوسات تتلاءم مع أي نوع من الحدوس مهما كان نوع صورها مما يبيّن أن علاقة المحتوى الحسي بالصورة علاقة عرضية. والحق أن كانط لم يشرح طبيعة العلاقات القائمة بين صورة المكان والمحسوسات من هذه الناحية ولكن إذا أردنا أن نعتبر هذه العلاقة ضرورية فلا سبيل لنا سوى أن نفترض - على طريقة لايبنتز - وجود تناسق أزلي سابق بين صورة الحدس الخارجي ومحتواها الحسي بحيث لا تنطبق هذه الصورة إلّا على هذه المحسوسات ولا تلائم هذه المحسوسات إلّا تلك الصورة، ولكن افتراض مثل هذا التناسق لا يتفق مع روح الفلسفة النقدية. لننتقل الآن لمعاجة البراهين التي يقدمها كانط في العرض الميتافيزيقي.

البرهان الأول:

يريد كانط أن يثبت ما يلي في هذا البرهان: «إن المكان ليس تصورًا حسيًا مشتقًّا من الخبرات الخارجية[1]». وفي بادىء الأمر، يجب أن نلفت الانتباه إلى أن كانط يستعمل لفظة «التجربة» أو «الخبرة» (experience) بمعنيين مختلفين أحدهما ضيق والآخر واسع. ويشير هذا اللفظ بمعناه الضيق إلى الحس أي إلى المعطيات الحسية المباشرة التي تؤلف محتوى الحدس الحسي بغض النظر عن صورته. أما بمعناه الواسع فهو يشير إلى الظواهر التي تقع تحت الخبرة الحسية عامة وهذه الظواهر تتألف من الصورة والمحتوى مجتمعين. فحينما يقول كانط إن المكان ليس مشتقًّا من التجارب الخارجية، هل تراه يتكلم عن «التجربة» بمعناها الضيق أم بمعناها الواسع؟ إن فهْمنا لهذا النص يتوقّف على جوابنا لهذا السؤال. يبدو لنا أن كانط يتكلم في هذه الجملة عن التجربة بمعناها الضيق، وذلك لسببين:

1) إذا نظرنا بدقة إلى نص البرهان وجدنا أن كانط يستعمل لفظة

(1) «S[ace is not an empirical concept which has been derived from outer experiences».

«الحس»[1] في الجملة الثانية من هذا البرهان عوضًا عن «التجربة» وبما أنه يجب أن يكون لهذين اللفظين دلالة واحدة في سياق البرهان (وإلّا انهارت حجة كانط انهيارًا تامًّا)، لذلك نستنتج أنه يستعمل «التجربة» بمعناها الضيق أي يستعملها كمرادف للحس.

2) لو فرضنا جدلًا أن كانط استعمل عبارة «التجربة» بمعناها الواسع سيصبح قوله «بأن المكان ليس تصورًا مشتقًّا من التجارب الخارجية» خاطئًا لأننا رأينا فيما سبق كيف اشتق كانط المكان من «التجربة» (بمعناها الواسع) بواسطة عملية التجرية والعزل التي تكلمنا عنها، وهذه العملية مكّنته من أن يستخلص «التجربة» بمعناها الضيق (أي الحس) من «التجربة» بمعناها الواسع (أي من الظواهر عامة باعتبارها صورة ومحتوى)، وفي نهاية هذه العملية توصل إلى عزل صورتي الحدس. فلكي يصبح قول كانط «بأن المكان ليس مشتقًّا من التجارب الخارجية» صادقًا يجب أن نأخذ لفظة «التجربة» بمعناها الضيق وعليه، بوسعنا أن نكتب قول كانط من جديد على النحو التالي: «إن المكان ليس تصورًا حسيًّا مشتقًّا من الحس» . وهذا القول ليس إلّا ترديدًا لما قاله كانط سابقًا حينما عزل الصورة من المحتوى وعرّف المكان بأنه صورة تابعة للحساسية ومستقلة عن محتواها الحسي، وبعبارة أخرى إن البرهان الأول لم يأتنا بجديد، إنه يردد - بصيغة سلبية - ما قاله كانط سابقًا في عملية العزل عن تقسيم الحدس الحسي إلى قسمين مستقلين - الصورة والمحتوى الحسي - ولا يمكن اشتقاق أحدهما من الآخر وإرجاعه إليه. إن هذا القول تحصيل حاصل لا أكثر.

ولكي يثبت كانط أن المكان ليس تصورًا مشتقًّا من التجارب الخارجية، يقول: «إن إدراك المحسوسات على أنها بجانب بعضها البعض مثلًا يفترض تمثل (Representation, Vorstellung) المكان»، أي أن إدراكي للمحسوسات على أنها بجانب بعضها البعض يفترض تمثّلًا مسبقًا لهذه العلاقة المكانية وإلّا لما كان باستطاعتي أن أتعرّف عليها فعلًا حينما أرى هذه العلاقة. وبعبارة أخرى، إن مقدرتي على إدراك المحسوسات في علاقات مكانية معينة بالنسبة

---

(1) «Sensation».

لبعضها البعض تفترض «معرفة» مسبقة للمكان والعلاقات المكانية، لذلك يعتبر كانط أن المكان ليس تصوّرًا مشتقًّا من إدراكنا للمحسوسات لأن هذا الإدراك بذاته يفترض تمثّل المكان أولًا، وبوسعنا أن نستعمل هذا النمط من التفكير لنبيّن أن عددًا كبيرًا من التصورات ليست حسية وهذا تمامًا ما فعله أفلاطون حينما استعمل هذا النهج من التفكير، ليبرهن على أن تصور العدالة مثلًا ليس مشتقًّا من التجربة وذلك لأن حكمنا على عمل ما أنه عادل أو لا يفترض معرفة مسبقة لتصور (أو معنى) العدالة بحد ذاته.

يجب أن نلفت الانتباه إلى أن للمكان عند كانط صفتين: أولاهما أنه تمثل غير حسي وثانيتهما أنه تمثّل ضروري وقبلي، ويعالج كانط في «نقد العقل المحض» كلًّا من هاتين الصفتين على حدة. أما في «الرسالة» فقد عالجهما معًا لأنه كان في ذلك الوقت يعتبر أن التمثل غير الحسي ضروري وقبلي أيضًا والعكس بالعكس، ولذلك ظن كانط عندئذٍ أن الضرورة والقبلية التي يتصف بهما المكان، تنبعان من كونه تمثلًا غير حسي ولكنه عاد وغيّر رأيه وعالج كلًّا من هاتين الصفتين على حدة وهذا موضوع البرهان الثاني من العرض الميتافيزيقي.

البرهان الثاني:

يريد كانط أن يثبت في البرهان الثاني «أن المكان تمثّل قبلي وضروري يكمن وراء جميع الحدوس الخارجية»[1]، ولكي يدعم كانط هذا القول يستطرد قائلاً: «إننا لا نستطيع تمثل غياب المكان ولكن باستطاعتنا أن نفكر به خاليًا من الأشياء»[2]. ويلاحظ القارىء أن الفكرة الأساسية في أقوال كانط هي «التمثل» ولذلك سنبدأ بشرحها، يستعمل كانط لفظة «التمثل» (Vorstellung) ليشير إلى الحدس (Anschauung) وإلى التصور[3]

(1) «Space is a necessary a priori representation, which underlies all outer intuitions».

(2) «We can never represent to ourselves the absence of space though we can quite well think it as empty of objects».

(3) انظر الجزء الأول من **Kants Metaphysic of Experience**، تأليف H.J.Paton، ص94، حاشية (5).

(Begriff)، والمشكلة التي نواجهها الآن هي هل يستعمل كانط لفظة «التمثل» في هذا البرهان بمعنى الحدس أو بمعنى التصور؟ وجوابنا على هذا السؤال هو أنه يستعمل التمثل في البرهان بمعنى الحدس لا بمعنى التصور، فلو أخذنا التمثل بمعنى التصور لأصبح قول كانط: إننا لا نستطيع تمثل غياب المكان...» كاذبًا لأنه بإمكاننا أن نتصور غياب المكان علمًا بأن كانط يعترف بإمكانية وجود كائنات لا يعتمد حدسها على صورتي المكان والزمان أي باستطاعتنا أن نتصور عالم هذه الكائنات الذي ينقصه المكان والزمان لذلك حينما يقول كانط «إننا لا نستطيع تمثل غياب المكان...» ، فلا بد أنه يعني «بالتمثل» الحدس، أي ما يقوله كانط هو: «إننا لا نستطيع أن نحدس غياب المكان ولكن باستطاعتنا أن نفكر به خاليًا من الأشياء» . ونلاحظ هنا استعمال كانط لكلمة «نفكر» في القسم الثاني من هذه الجملة، ولا بد أن «التفكير» هنا مرادف للتمثل (بمعنى الحدس) الذي يشير إليه كانط في القسم الأول من الجملة وإلّا انهارت حجته تمامًا. إن «التفكير» في هذه الجملة لا يمكن أن يشير إلى «التصوّر» لأن كانط منهمك هنا في معالجة الحساسية بعد أن عزلها عن جميع المؤثرات والعوامل التي تصدر عن الفهم والمقولات والتصورات فباستطاعتنا أن نكتب قول كانط من جديد على النحو التالي:

1) إننا لا نستطيع أن نحدس غياب المكان.

2) نستطيع أن نحدس المكان خاليًا من الأشياء.

ومع أن القضية الأولى صادقة فإنها تافهة أيضًا، لأننا - بصورة عامة - لا نستطيع أن نحدس غياب الأشياء، وهذا صحيح أيضًا بالنسبة لغياب المكان. إن غياب الأشياء لا يدرك بالحدس. ووفقًا لرأي كانط، الحدس ممكن فقط إذا توفّر لدينا موضوع محدد لنحدسه[1]. وإذا غاب هذا الموضوع فلن يكون الحدس. فالقضية الأولى إذن ليست إلّا تحصيل حاصل، ولكن هل هذا كل ما أراده كانط؟ يؤوّل الأستاذ مارتن[2] القضيتين (1 و2) على النحو التالي:

---

(1) «But intuition takes place only in so far as the object is given», (A19)

(2) Martin, **Kants Metaphysics and Theory of Science**, p.32

1) لا نستطيع أن نحدس الأشياء من غير المكان، أي أن جميع الأشياء التي نحدسها موجودة في المكان[1].

2) نستطيع أن نحدس المكان من غير الأشياء[2].

ولكن يبدو لنا أن تأويل مارتن لا يساعدنا كثيرًا في توضيح هاتين القضيتين وعلاقتهما بالموضوع الأساسي الذي يريد كانط أن يثبته وهو «أن المكان تمثّل قبلي وضروري يكمن وراء جميع الحدوس الخارجية».

أي يرى كانط أن القضيتين (1 و2) تؤلفان برهانًا يثبت أن المكان تمثل ضروري وقبلي ولكن هل هذا صحيح؟ لكي يتوصل كانط إلى البرهنة على أن المكان قبلي وضروري عليه أن يثبت صحة القضية التالية: «يجب أن تكون جميع الأجسام في المكان». ولا يكفي أن يثبت أن جميع الأشياء هي فعلًا موجودة في المكان لأن مثل هذه القضية الإخبارية لا تعبّر عن هذا الوجوب ولا عن هذه الضرورة، وبما أن القضية تبين أن جميع الأشياء موجودة فعلًا في المكان فإنها لا تشكل برهانًا على كون المكان قبليًّا وضروريًّا.

أما بالنسبة للقضية أي «نستطيع أن نحدس المكان من غير الأشياء» فبإمكاننا أن نثير الشكوك حول صحتها وذلك من وجهة نظر الفلسفة الكانطيّة. ولنطرح السؤال التالي: هل نستطيع أن نحدس المكان من غير الأشياء؟ وجوابنا هو بالنفي لأن الحدس الخارجي يتطلب صورة ومحتوى وهذان العاملان هما الشرطان اللازمان لقيام عملية الحدس وعندما يفقد أحدهما يبطل الحدس فلولا انطباعاتنا البصرية واللمسية مثلًا لما تمكنا من أن نحدس المكان، ولولا وجود هذه الانطباعات لما كان للحدس من وجود أيضًا[3]. وهذا لا يعني طبعًا أنه ليس باستطاعتنا أن نتصور مكانًا لا يحتوي

---

(1) «We cannot intuit objects without space».

(2) «We can intuit space without objects».

(3) أي ليس باستطاعتنا حدس المكان قبل حصولنا على مثل هذه الانطباعات الحسية، ولكن باستطاعتنا أن نحدسه بمعزل عنها وبعد تجريد العلاقات المكانية تجريدًا تامًّا من هذه المحسوسات. لذلك نرى أن حدس المكان ليس سابقًا (زمنيًّا) على الخبرة الحسية، وإنما يأتي بعد أن نبتعد عنها بواسطة التجريد. وبذلك يكون وجود الأشياء شرطًا لازمًا (ولكن غير كافٍ) لحدس المكان.

على شيء وأنه ليس بإمكاننا أن نعزل صورة الحدس عن محتواها بواسطة تجريدها عن مضمونها الحسي. وبما أن القضية[1] ليست صادقة فهي لا يمكن أن تشكل برهانًا على أن المكان قبلي وضروري. أي أن كانط لم ينجح في البرهنة على أن المكان باعتباره تمثلًا يتصف بهاتين الصفتين.

في نهاية البرهان الثاني الذي نحن بصدده الآن، يصل كانط إلى استنتاجين:

أ) يجب أن نعتبر المكان شرط إمكانية وجود الظواهر وليس تعيينًا يعتمد عليها.

ب) المكان تمثّل قبلي يكمن بالضرورة خلف الظواهر الخارجية[2].

وبإمكاننا أن نكتب من جديد الاستنتاج الأول على النحو التالي:

ج) يشكّل المكان شرط إمكانية وجود الظواهر.

د) المكان ليس تعيينًا يعتمد على هذه الظواهر.

إن استنتاج كانط الذي تعبّر عنه القضية (د) ليس إلّا ترديدًا لما قاله سابقًا في البرهان الأول، أي أن المكان ليس مشتقًّا من الخبرة الحسية وبقوله هنا إن المكان لا يعتمد على الظواهر يشدّد مرة أخرى على أن المكان باعتباره صورة الظواهر مستقل عن محتواها وليس مشتقًّا منه. وكما هو جلي أن هذه النتيجة للبرهان الثاني، لا تأتينا بأي فكرة جديدة لم ترد معنا في البرهان الأول. يبقى لدينا الاستنتاجان (ب وج) وسنعالجهما معًا لأن قول كانط «بأن المكان تمثل قبليّ يكمن بالضرورة خلف الظواهر الخارجية» (ب) يستلزم قوله «بأن المكان يشكل شرط إمكانية وجود الظواهر» (جـ)، والسؤال الذي سنطرحه هو هل نجح كانط في البرهنة على أن المكان تمثل قبليّ وضروري بالنسبة للمحتوى الحسي؟

---

(1) «It (space) must therefore be regarded as the condition of the possibility of appearances and not a determination dependent upon them».

(2) «It (space) is an priori representation, which necessarily underlies outer appearances».

كانت حجة كانط الرئيسية في البرهنة على هذا القول القضيتين (1 و2) أي «أننا لا نستطيع أن نحدس الأشياء من غير المكان، بينما نستطيع أن نحدس المكان من غير الأشياء» . ولكن هذا يثبت أن جميع الأشياء موجودة فعلًا في المكان وأن المكان يشملها جميعًا، ولكن هذا لا يشكّل برهانًا على أن المكان تمثّل قبلي وضروري، لأن الشمول وحده لا يستتبع الضرورة والقبلية، ولذلك لا نستطيع أن نقرّر أن المكان ضروري وقبلي استنادًا إلى شموله، لذلك نستنتج أن كانط لم ينجح في محاولته للبرهنة على أن المكان يتمتع بهاتين الصفتين.

حينما يتكلم كانط عن حدسنا للمكان يشير إلى المكان الإقليدي الثُّلاثي الأبعاد وهذا هو النوع الوحيد من المكان الذي يمكّننا حدسه وهو مستقل عن طبيعة المادة الموجودة فيه، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه بالنسبة للمخلوقات التي تتمتّع بحساسية كحساسيتنا. ولكن المفكر غارنيت يعلق على البرهان الثاني الذي نحن بصدده قائلاً:

«إن هذا البرهان لا يحدد أيًا من معالم المكان أي لا يحدد ما إذا كان هذا المكان إقليديًا أو حدسيًا أو غير تجريبي»(1)، ولكن يبدو لنا أن غارنيت على خطأ في رأيه هذا. إن كانط ليس بحاجة ليذكر في البرهان الثاني أن المكان غير تجريبي لأنه أثبت هذا في البرهان الأول؛ والبرهان الثاني يفترض ما انتهينا إليه في الأول. ويلحّ كانط في البرهان الثاني على أن المكان حدسي.

وهذا واضح من عدد المرات التي ينعت بها المكان بأنه «تمثل» ورأينا أن لفظة «تمثّل» في هذا البرهان تشير إلى الحدس بذاته. وبما أن المكان حدسي فيجب أن يكون إقليديًا لأنه - كما ذكرنا سابقًا - هذا هو النوع الوحيد من المكان الذي نستطيع أن نحدسه. لذلك نرى - خلافًا لما قاله غارنيت - إن كانط يحدد معالم المكان أي يحدد فيما إذا كان المكان إقليديًا أو حدسيًا أو غير تجريبي.

---

(1) The argument of Kant «Leaves every feature of space unspecified. Neither a non-empirical, nor an intuitive, nor a Euclidean nature is implied in the argument». Garnett, **The Kantian Philosophy of Space,** p.178.

البرهان الثالث:

يريد كانط أن يثبت هذا البرهان «إن المكان ليس تصورًا ذهنيًا أو كما يقال تصورًا عامًّا لعلاقات الأشياء وإنما هو حدس محض(*)»[1]، أي أنه يرفض اعتبار المكان تصورًا ذهنيًا ويلحّ على أنه حدس. لكي نوضح ما يهدف إليه كانط في هذا البرهان يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الفوارق بين التصور والحدس. يتميّز التصور عن الحدس بأن التصور مدرك عام يشمل الخصائص العامة التي تشترك فيها مجموعة من الجزئيات[2]. أما الحدس فهو فردي ويتعلق بإدراكنا المباشر للجزئيات والأفراد، ويتّصف التصور بأنه مجرد وهو أفقر وأضيق من الجزئيات التي تندرج تحته والتي ندركها بالحدس. ويرفض كانط أن يعتبر المكان تصورًا، لأنه لو اخترنا أي تصور نريد للمكان وقارنّاه بالأمكنة الجزئية التي تندرج تحته لما وجدنا أي تمايز بينهما، وسنرى أن هذا التصور ليس أفقر ولا أضيق من هذه الأمكنة الجزئية، ولا يبدو مجردًا بالنسبة إليها ولذلك لا يجوز أن نعتبر المكان تصورًا ذهنيًا لأنه لا يتمتع بالخصائص المعروفة للتصورات. ويرفض كانط في «الرسالة» أن يعتبر المكان «فكرة عامة مجردة» تندرج تحتها الأمكنة الجزئية (هـ59). وهذا ما يميّز فكرة المكان عن التصورات العامة.

(*) «Space is not a discursive or, as we say, general concept of relations of things in general, but a pure intuition».

(1) ركز كانط في البرهان الأول والثاني اهتمامه حول المكان باعتباره صورة الحدس الخارجي، أي باعتباره الشرط الشامل اللازم لوجود الظواهر. أما في البرهانين الثالث والرابع فهو يركّز اهتمامه حول المكان باعتباره حدسًا محضًا. ونلفت انتباه القارىء إلى أمرين:

1) حينما يقول كانط إن المكان حدس فهو يعني إما أن يكون المكان صورة ذاتية لا يتمّ الحدس الخارجي إلا عن طريقها وإما أن يكون صورة الظواهر باعتبارها جزءًا لا يتجزّأ منها وندرك هذه الصورة بالحدس.

2) حينما يقول كانط إن المكان حدس محض فهو يعني أنه باستطاعتنا أن نعرف هذه الصورة بمعزل عن الحس وبعد تجريد العلاقات المكانية تجريدًا تامًّا من المحسوسات وهذا لا يعني أن معرفتنا لهذه الصورة تأتي زمنيًا قبل التجربة.

(2) يميِّز كانط أيضًا بين المكان بصفته كلًّا مفردًا ندركه بالحدس وبين تصور «المكانية» (Spatiality) الذي يشير إلى الخصائص العامة التي تشترك فيها جميع الأمكنة الجزئية.

يبدو لنا أن هذا البرهان الثالث يحوي على استدلال مستتر يحاول كانط أن يثبت عن طريقه أن المكان حدس، ويستند هذا الاستدلال إلى اعتبار المكان فرديًا وهو على النحو التالي:

1) الحدوس فردية.

2) المكان فردي.

3) المكان حدس.

ولا يخفى لنا كانط في هذا البرهان بعض خصائص المكان الأساسية. فهو يعتبر المكان كلًّا واحدًا لا نهائيًا وحينما نتكلم عن أقسام المكان المختلفة فإننا نتكلم عن أنحاء موجودة فيه لا عن أجزاء يتألف المكان منها كما يتألف الشيء المادي من أجزاء يتقدم وجودها على وجوده، وذلك لأن المكان الكلّي الشامل يتقدم على أقسامه وهي ليست إلّا حدودًا نقيمها ضمن المكان الكلّي الشامل وندركها دائمًا على أنها حدود وتفترض وجود ذلك المكان الشامل، أي أننا ندرك - دائمًا وأبدًا - أقسام المكان على أنها نواحٍ من مكان أوسع وأشمل. ويلحّ كانط على أن علاقة المكان بأقسامه الجزئية ليست كعلاقة التصور بالجزئيات التي تندرج تحته، أن أقسام المكان لا تندرج تحته كما لو أن المكان مثل بقية التصورات وإنما توجد فيه كأنحاء على الوجه الذي شرحناه.

ويرى كانط أن المكان باعتباره كلًّا واحدًا شاملًا يدرك بحدس قبْلي محض فإذا كنا ندرك أقسامًا معينة من المكان بواسطة الحدس الحسي فإن إدراكنا للمكان الكلّي الشامل لا يأتي إلّا من حدس قبلي محض ولذلك يستنتج كانط «إن حدسًا قبليًا وليس حدسًا حسيًا يكمن خلف جميع تصورات المكان»[1]. ويستنتج أيضًا أننا لا نشتق القضايا الهندسية بصورة نهائية من التصورات العامة مثل الخط والمثلث وإنما نشتقّها من هذا الحدس القبليّ للمكان الكلي الشامل الذي يحدد طبيعة أقسامه وأنحائه.

---

(1) «Hence it follows that an a priori and not an empirical intuition underlies all concepts of space».

ونلمح مرة أخرى أنه عندما يقول بأن المكان الكلي الشامل يتقدم على أقسام فهو لا يعني أن معرفتنا للمكان الكلّي سابقة زمنيًا لمعرفتنا للأمكنة الجزئية. إن تقدُّم المكان الكلّي على الأمكنة الجزئية ليس تقدمًا زمنيًّا وإنما هو تقدُّم منطقي أي أننا ندرك الأمكنة الجزئية - دائمًا وأبدًا - كنواحٍ من مكان أشمل وأوسع يحدد طبيعة هذه الأمكنة الجزئيّة ولا يتألف المكان من مجموعة من الأمكنة الجزئية.

البرهان الرابع:

يتعلق البرهان الأخير في العرض الميتافيزيقي بموضوع لانهائيّة المكان. ويجب أن نلفت الأنظار إلى أن نص هذا البرهان في الطبعة الأولى من «نقد العقل المحض» يختلف بعض الشيء عن النص الوارد في الطبعة الثانية. ويبدأ كانت كلا النصين بالجملة التالية: «إننا نتمثّل المكان على أنه مقدار معطى ولامتناهي»[1]. ونكرر مرة أخرى أن التمثّل هو الحدس لا التصور وبذلك يكون معنى هذه الجملة أن معرفتنا للانهائية المكان صادرة عن حدسنا للمكان أو أن لانهائية المكان معطاة في حدسنا للمكان. وفي الحال يتبادر إلى ذهننا سؤال: كيف يعطي المقدار اللّامتناهي في الحدس؟ هل هذا ممكن؟ يدعي كانط ـ على ما يبدو لنا ـ أن المكان باعتباره كلًا لانهائيًّا، معطى للحدس. وفي الطبعة الأولى من «نقد العقل المحض» يرى كانط في تجانس المكان دعمًا لهذا القول أي المكان الذي يحدّده مقدار قدَم واحد هو المكان نفسه الذي يحدده مقدار ذراع، وذلك من حيث النوعية أو الكيفية لا من حيث الكمية. وبعبارة أخرى، إن المكان بذاته لا علاقة له بتحديد هذه المقادير. وبما أنه متجانس فالمقدار المكاني الذي يحدّده الذراع، لا يختلف قطعًا من حيث النوعية عن المقدار المكاني الذي يحدّده القدَم مثلاً. لذا يعتبر كانط جميع أنحاء المكان المختلفة على قدم المساواة من حيث الطبيعة والكيفية[2] ومما يجعلنا ندرك أي قسم من المكان - مهما كان حجمه - على أنه جزء من مكان أوسع وأشمل. ويستنتج كانط ما يلي: «لولا وجود تسلسل لا محدود في

(1) «Space is represented as an infinite given magnitude».

(2) وهذا لا ينطبق على الجزئيات التي تندرج تحت تصور واحد.

الحدس لما حصلنا من أي تصور للعلاقات المكانية على مبدأ لانهائية هذه العلاقات»[1]. أي أنه يستدل مما ذكرناه عن تجانس المكان على وجود تسلسل غير محدود في الحدوس وإلى اعتبار لانهائية المكان ناتجة عن هذا التسلسل في الحدوس.

ويبدو إذن أن حدسنا للّانهائية المكان يستند إلى تسلسل الحدوس الجزئية تسلسلًا لا نهاية له. ولكن كل هذه الاعتبارات لا ترد على سؤالنا الأساسي: كيف يعطي المقدار اللّامتناهي في الحدس؟ كيف تعطى لانهائية المكان بكاملها في الحدس؟ فمهما طالت سلسلة الحدوس الجزئية فهي لن تعطينا مبدأ لانهائية المكان ومن الجلي أنه مهما تسلسلنا في حدوسنا للمقادير المتناهية فإننا لن نصل إلى النقطة التي نحدس فيها لانهائية المكان إذ إن السلسلة التي يتكلم عنها كانط (من القدم إلى الذراع إلى الياردة...) ليست سوى الاستمرار في إضافة مقادير متناهية معينة إلى بعضها البعض وإذا استنتجنا لانهائية المكان من مثل هذا الاستمرار أصبحت هذه اللّانهائية تصورًا عقليًا عوضًا عن أن تكون حدسًا وهذا تمامًا ما يرفضه كانط ونلاحظ هنا شبهًا شديدًا بين رأي كانط ومعالجة جون لوك لمشكلة اللّانهائية؛ يقول لوك: «يستطيع كل من لديه فكرة عن أية أطوال معينة، كطول قدم، أن يكرر هذه الفكرة ويضيفها إلى الفكرة الأولى، لتتكون لديه فكرة طول قدمين وهكذا دواليك دون أن يصل إلى نهاية الإضافات، هذه هي الطريقة التي يحصل بها العقل على فكرة المكان اللّامتناهي»[2]. ومن الواضح أن لوك استعمل أيضًا فكرة التسلسل اللّامحدود ليشرح مبدأ اللّانهائية ولكنه اعتبر اللّانهائية نتيجة لعجزنا عن وضع حد نهائي لعمليات تقسيم المقادير وضربها. وإذا صممنا على أن نشتقّ لانهائية المكان من مثل هذا التسلسل اللامحدود في الحدوس يبدو لنا أن طريقة لوك هي الأصح لأنها لا تحاول أن تقفز بنا من سلسلة حدوس متناهية إلى حدس للانهائية المكان.

(1) «If there were no limitlessness in the progression of intuition, no concept of relations could yield a principle of their infinitude».

(2) Essay, BK II, Ch. 17, Par.3.

يبدو أن كانط أدرك بعض العيوب في فكرة تسلسل الحدوس، فأسقطها في الطبعة الثانية من «نقد العقل المحض» حيث يميز بين كيفية احتواء التصور العام على الجزئيات، وبين احتواء المكان على أقسامه الجزئية، ففي الحالة الأولى تندرج الجزئيات تحت التصور، بينما توجد أقسام المكان الجزئية في المكان الشامل اللّامتناهي. ويستنتج كانط «أن أقسام المكان تظل توجد إلى ما لانهاية»(1). ويبدو أن معنى هذا الكلام هو أننا ندرك لانهائية المكان في المقدار المكاني الذي يحدّده القدَم الواحد أو المقدار الذي يحدّده الذراع الواحد على السواء، وذلك لأن هذين الجزأين من المكان موجودان في المكان الكلّي الشامل وليس لأن الحدس يتسلسل من المقدار الأول إلى الثاني فإلى الثالث دون أن يصل إلى حد يقف عنده كما قال في الطبعة الأولى. والنتيجة الأخيرة لهذا البرهان هي» «أن تمثلنا الأصلي للمكان ليس تصورًا بل حدس قبليّ»(2). ولكن بعد كل ما قاله كانط في هذا الموضوع نتساءل هل أجاب على سؤالنا الأساس: كيف يعطي المقدار اللّامتناهي في الحدس؟ كيف تعطي لانهائية المكان بكاملها في الحدس؟ فلو سلّمنا مع كانط بأن المكان يحتوي على عدد لامتناهٍ من الأمكنة الجزئية وهي لا تندرج تحته كما تندرج الجزئيات تحت التصور العام وإنما هي موجودة فيه، فهل يشكّل هذا دليلاً على أن لانهائية المكان هي من معطيات الحدس؟ أن إدراكنا لعدد لا محدود من أقسام المكان الجزئية قد يشير إلى أن المكان لامتناهي ولكن شتان ما بين هذا الاستنتاج وبين ادعاء كانط بأن لانهائية المكان من معطيات الحدس.

بعد أن أثبت كانط في العرض الميتافيزيقي أن المكان حدس قبلي ينتقل إلى «العرض المتعالي» حيث يريد أن يبين أن نظريته في المكان هي الوحيدة التي بإمكانها أن تعلل اليقين المنسوب إلى قضايا الهندسة. ويستنتج في هذا العرض أن المكان صورة، ذاتية للحدس. وهنا يمكننا أن ننظر إلى موقف كانط من خلال إحدى الطريقتين المذكورتين في مطلع هذا البحث، وهما

---

(1) «For all parts of space coexist ad infinitum».

(2) «Consequently, the original representation of space is an a priori intuition, not a concept».

الطريقة التركيبية والطريقة التحليلية. فوفقًا للطريقة الأولى يبدأ كانط بالحقيقة التي ظن أنه برهن عليها، وهي أن المكان حدس قبلي ثم يستخلص يقين القضايا الهندسية، أما وفقًا للطريقية التحليلية فهو يبدأ بتسليمه بيقين هذه القضايا ويبحث عن الشروط التي تستلزم هذا اليقين وتعلّله. ويعتبر كانط العرض المتعالي توضيحًا للنتائج المترتبة على تسليمنا بأن قضايا الهندسة تركيبية وقبليّة، ولكي تكون قبليّة يجب أن يكون هذا الحدس[1] قبليًّا محضًا فما لم يكن المكان حدسًا قبليًّا محضًا لم تكن قضايا الهندسة يقينية.

(1) وذلك لأنه: «ليس باستطاعتنا أن نحصل من تصور على قضايا تتعدّى ذلك التصور - كما يحدث في الهندسة».

«For from a mere concept no propositions can be obtained which go beyond the concept - as happen in geometry».

الفصل الثالث

الشك واليقين عند كيركغورد

1 - موقع الشك ومصدره

تطرّق كيركغورد إلى موضوع كثيرًا ما تداوله الفلاسفة الغربيون، وهو موضوع العلاقة بين مجال الفكر ومجال الواقع، أو العلاقة بين الفكر النظري المجرد والموجودات الفردية العينية. ويفترض بعض الفلاسفة ضمنًا وجود نوع من الانسجام المسبق بين التصورات الكلية المجردة والوقائع الفردية العينية مما يجعل الأولى مؤهلة لإدراك طبيعة هذه الوقائع الفردية وتفهم ماهيتها. ويعتقد هؤلاء الفلاسفة أيضًا أن الوقائع العينية بطبيعتها تسمح للفكر المجرد أن يحيط بها إحاطة كلية، وما هذا إلّا الافتراض الأساسي الذي قامت عليه الفلسفات العقلية والاتجاه الذي انحازت إليه من بارمنيدس حتى ماك تاغارت، وكان هيغل من أعلام العقلانيين الذين عادوا إلى قول بارمنيدس بأن المعقول والموجود هما شيء واحد.

عالج كيركغورد مشكلة العلاقة بين الفكرة والموجود، ورفض ادعاءات هيغل وبارمنيدس والمذاهب العقلية بأجمعها، وأكّد على وجود تضارب أساسي وتنافٍ جوهري بين الفكر والوجود. وسيكون في مقدورنا تحديد موقع الشكل كما تصوره كيركغورد، بعد الكشف عن العلاقة القائمة بين الفكر المجرد والوجود العيني كما تصوّرها كيركغورد.

يشكو كيركغورد في الكتاب المنشور تحت عنوان «يوهانس كليماكوس»[1] من أن الفلاسفة الذين عالجوا مشكلة الشكل لم يقدّموا قط

(1) نشر هذا الكتاب الأستاذ J.H. Croxall تحت عنوان:

وصفًا للخبرات التي يمرّ - أو يجب أن يمرّ - بها الإنسان عندما يُقدِم على الشك في كل شيء وذلك على الرغم من كثرة ما قالوه عن الشك وعلاقته بالفلسفة. ويرغب كيركغورد في توضيح هذه الناحية المهملة من عملية الشك ولكن هذا لا يعني أنه يريد أن يقدم لنا مجرد وصف موضوعي لأحوال المتشكك وميوله وإنما يريد أن يعرف: «لماذا يكون الشك ممكنًا في الذهن أو في الوعي» على حدِّ قوله (هـ146).

يميز كيركغورد بين ميدانين، ميدان المعطيات المباشرة (Immediacy) وميدان الفكر المجرد لو أخذنا كلًّا من هذين الميدانين على حدة لما نتجت لدينا حالة الشك، لأن ميدان المعطيات المباشرة، هو عالم الوقائع المحسوسة قبل أن يتأمّل الفكرة ويحاول إدراك كنهها، ومن العبث أن نتحدث عن الصواب أو الخطأ (وبذلك عن الشك) في ميدان المعطيات المباشرة قبل أن يفعل الفكر فعله فيها ويصدر أحكامه عليها. والإنسان الذي يحصر نفسه في عالم المعطيات المباشرة لا يمكن أن تقلقه مشكلة الخطأ والصواب، وبذلك لن يعرف معنى الشك. ولو أخذنا ميدان الفكر المجرد على حدة، كذلك لما وجدنا مجالًا للخطأ والصواب والشك، لأن مجال الفكر المجرّد هو عالم الممكنات المحض، ولا تنطبق اعتبارات الخطأ والصواب على الممكنات المعقولة إلّا إذا زبطناها بعالم الصيرورة (أي بعالم الوجود الفعلي) حيث تتحقق بعض هذه الممكنات بينما ينبذ البعض الآخر منها. بالإضافة إلى ذلك، أن مبدأ عدم التناقض الذي يهيمن على عالم الممكنات المعقولة لا يشكل معيارًا للخطأ والصواب (كما بيّن كانط) ولا يتحقق لدينا هذا المعيار إلّا بمراجعة الأفكار على المعطيات المباشرة، ولكنه يقول أيضًا إنه في اللحظة التي يحاول فيها الفكر المجرّد الإحاطة بالمعطيات المباشرة والتعبير عنها وتمثيلها تفقد هذه المعطيات صفتها الأساسية وهي كونها «معطيات مباشرة»

= **Johannes Climacus or De Omnibus Dubitandum Est,** Stanford University Press, 1958.

وسنوجز الإشارة إلى هذا الكتاب الحرف (هـ) وإلى كتابه «حاشية نهائية غير علمية» بالحرف (ح).

وتصبح معرفتنا لها معرفة «غير مباشرة» (Mediate) أي معرفة عن طريق التصورات والأفكار المجردة. بعبارة أخرى، إن الفكر المجرد عاجز عن الإحاطة بالوقائع العينية من حيث هي عينية وفردية ومعطاة لنا بصورة مباشرة، وعندما يحيط الفكر بالوقائع فإنها تفقد جميع هذه الخصائص الأساسية. لذلك يقول كيركغورد بوجود تضارب أساسي بين هذه المعطيات المباشرة من حيث هي مباشرة وعينية وفردية وبين تصورات العقل المجردة الكلية. وينتج الوعي تبعًا لكيركغورد من هذا الصدام الذي يقع بين الفكر والوجود العيني المباشر. ويحدّد كيركغورد موقع الشك في الوعي الناتج عن هذا التضارب. أي أن الشك يفترض وجود الوعي، والوعي يفترض وجود الفكر في حالة تضارب مع الواقع العيني. لقد ربط كيركغورد الشك ربطًا محكمًا بالوعي وليس بالفكر المجرد لأن العمليات الفكرية موضوعية ومجردة عن كل انفعال وهي تقابل بين الاحتمالات المطروحة أمامها دون أي انفعال أو حماسة ولا تشعر بالحاجة الملحة للاختيار الحاسم بين هذه الاحتمالات المطروحة[1]. ويرى كيركغورد أنه لا يمكن للفكر وحده أن يتمخّض عن مثل هذا الاختيار الحاسم. أما الشك والوعي فيعنيان بذلك التنافي القائم بين الاحتمالات المطروحة أمامنا لنختار منها. إن الشك ملازم بشكل قاطع للوعي بسبب الاهتمام الشديد والانفعالي الذي يبديه كلاهما بالاحتمالات المتنافية التي علينا أن نختار أحدها. وبذلك يكون الشك على طرفي نقيض من المعرفة النظرية[2] لأن هذه المعرفة موضوعية ومجردة عن كل انفعال وحماسة والشك في مصدره واهتماماته بعيد كل البعد عن هذه الصفات.

وزيادة في الإيضاح سنعالج قضية مقر الشك من ناحية أخرى. ورد معنا أن ميدان الفكر المجرد هو أيضًا ميدان الممكنات المعقولة التي يمكن أن

(1) عندما نشعر بالحاجة الملحة للاختيار الحاسم بين عدد من الاحتمالات المطروحة أمامنا ونُقدِم على فعل الاختيار بانفعال وحماسة، فمصدر هذا الشعور وهذا الانفعال وهذه الحماسة ليس العمليات الفكرية المجردة التي مررنا بها، وإنما الإرادة.

(2) اعتبر ديكارت الشك المدخل الصحيح لأسمى أنواع المعرفة النظرية: أي الفلسفة وتشكل آراء كيركغورد حول موضوع الشك نقدًا ورفضًا لنظرة ديكارت التي وضعت الشك على مستوى العمليات الفكرية المجردة ليس إلّا.

تتحقق في عالم الصيرورة. وطالما نحصر أنفسنا في ميدان الفكر الخالص، فبمقدورنا تأمل عدد لامتناهٍ من الممكنات المعقولة لا لشيء إلّا للمتعة الفكرية، إلّا أن تأملًا كهذا يكون بحكم الضرورة موضوعيًّا ومجردًا عن جميع الانفعالات، لأنه لا يمتّ بصلة إلى أي فعل محدّد سنقوم به، أو إلى أي اختيار حاسم سنجازف بالإقدام عليه. ولا تبرز أهمية هذه الممكنات بالنسبة لنا إلّا عندما يرتبط هذا التأمل بعلاقة وثيقة مع عالم الواقع، عندئذٍ لا تبقى هذه الممكنات مجرد موضوع للتأمل اللّاانفعالي، بل تصبح قضايا حيوية تهمّني باعتباري إنسانًا عليه اتخاذ قرارات قد تكون بالغة الخطورة بالنسبة لي وذات عواقب بعيدة المدى. وبذلك يتحوّل عالم الممكنات المحض ـ بعد ارتباطه على النحو المذكور بعالم الواقع والصيرورة ـ إلى موضوع يثير اهتمامي وانفعالي لأن كل واحدة من هذه الممكنات المطروحة أمامي تدعوني إلى القيام بأفعال معينة واتخاذ قرارات محددة تتنافى مع الأفعال والقرارات التي تدعوني إليها غيرها من الممكنات، ولذلك عليَّ أن أختار اختيارًا حاسمًا بين هذه الممكنات فأحقق البعض منها في عالم الواقع، وأنبذ البعض الآخر لأنه يتنافى بطبيعته مع الممكنات التي حقّقها اختياري. ويتولد الشك عندما يتبين لنا أن الممكنات المتنافية التي نتأملها مرتبطة ارتباطًا أصيلًا ووثيقًا بانفعالنا وقراراتنا واختياراتنا. وما الشك إلّا نتيجة للارتباط المباشر بين الممكنات المتنافية وبين السياق الذي تسير فيه أفعالي وقراراتي واختياراتي مما يثير فيّ اهتمامًا انفعاليًّا شديدًا في كل واحدة من هذه الممكنات لأنها تشكّل إغراءً لي حتى اختارها وأحقّقها في عالم الواقع والصيرورة ولذلك نجد أن الشك في مصدره واهتماماته بعيد كل البعد عن الموضوعية والتجرد عن الانفعال.

إنه لمن الصعب أن ننظر إلى كيركغورد بمنظار الناقد، ونحاول تقييم أقواله. فعلى سبيل المثال، لو فحصنا التمييز الذي يقيمه بين ميدان الفكر وميدان الوقائع العينية، وحاولنا إعطاء حكم على مدى صواب هذا التمييز أو خطأه لما وفّينا كيركغورد حقه، لأنه يدّعي استعمال أسلوب غير مباشر في عرض نظرته مما يمنعنا كليًّا من الاستعانة بالوسائل الفلسفية التقليدية في النقد والتحليل لتقييم آرائه، وثمة خطر قد لا يكون تجنبه عند البحث فيما يقوله كيركغورد حول أي موضوع، وهو أن ننظر إلى آرائه نظرة موضوعيّة

مجردة، وهذا بالضبط ما لا يريدنا أن نفعله. وعلى كل حال، من الطريف أن نلاحظ مدى التجريد الذي يصل إليه كيركغورد عندما يميّز بين ميدان الفكر المجرد من جهة والوقائع العينية من جهة أخرى. ولو نظرنا إلى أنفسنا كأفراد على اتصال دائم بالوقائع العينية التي تحيط بنا ـ كما يريدنا كيركغورد أن نفعل ـ فإنني لا أعتقد أننا سنجد أي أثر لذلك التمييز الحاد الذي يقيمه كيركغورد بين الفكر والواقع، إننا لا نميّز في حياتنا العادية بين «ميدان الفكر الخالص» ، و«ميدان المعطيات المباشرة» ، بحيث يصطدم كل منهما بالآخر لينتج لدينا الوعي تبعًا لذلك. إن «ميدان الفكر الخالص» و» ميدان المعطيات المباشرة» فكرتان مجردتان، قام الفلاسفة بعزلهما من مجموع الخبرة الإنسانية عامة التي لا تعرف مثل هذه التمييزات الحادة والفوارق القاطعة. وبالرغم من كل ما قاله كيركغورد ضدّ التجريد والموضوعية فإنه يلعب بالمجردات حينما يتكلم عن «ميدان الفكر الخالص» بمعزل عن «ميدان المعطيات المباشرة».

يتبيّن لنا مما ذكرناه حتى الآن أن حالة الشك مرتبطة بالتأمل والوعي من جهة، وبالاختيار والفعل (أي بالإرادة)، من جهة أخرى. ولكي تبقى حالة الشك قائمة، ولكي لا تطمس معالمها وتضيع في وسط التفاهات التي تملأ حياتنا اليومية على الإرادة أن تبذل جهدًا قويًا لتُبقي فعل الاختيار بين الممكنات المتنافية المعروضة علينا مُعَلّقًا. أي أننا نحتاج دومًا إلى تجديد عزمنا للإبقاء على حالة الشك وتأخير فعل الاختيار بين هذه الممكنات. بعبارة أخرى، يرى كيركغورد أن بداية كل عملية شك منتظمة (كعملية ديكارت مثلاً) تكمن في قرار تتخذه الإرادة ولا يمكن أن تنتهي عملية الشك هذه إلّا بقرار آخر ينبع من الإرادة أيضًا. وبالنسبة لكيركغورد لقد أساء بعض الفلاسفة، كهيغل وديكارت، فهم طبيعة الشك عندما جعلوا منه عملية عقلية بحتة، وحصروا نطاقه في ميدان الفكر الخالص، واعتبروه عملية تأمليه منزّهة عن الانفعالات، تبدأ بسلسلة من الأفكار المجردة وتنتهي إلى سلسلة أخرى من هذه الأفكار. لقد نسي هؤلاء حقيقة أساسية وهي أن الشك كما نعرفه بجوارحنا عملية إرادية غير منزهة عن الانفعالات، وينتج عن ذلك أن الشك بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة ليس إلّا عملية تجريد، والشك في كل شيء ليس إلّا التجريد المطلق عن كل شيء. وإذا تبنّينا مثل هذا الموقف تجاه الشك

فصلناه فصلاً كليًّا عن أفعال الأفراد وقراراتهم واختياراتهم، ويئسنا من الوصول إلى أي نتائج إيجابية (كالتي وصل إليها ديكارت) عن طريق الشك، لأن الشك في وجود الوقائع العينية هو عملية تجريد عن هذه الوقائع وإحلال التصورات العقلية محلها، مما يؤدّي إلى انفصالنا عن حقيقة هذه الوقائع من حيث هي عينية وفردية، ذلك أن التصورات المجردة - كما ذكرنا سابقًا - لا يمكن أن تدرك وأن تحيط بطبيعة الوجود العيني.

يجدر بنا أن نذكر أن كانط كان أول من شدّد في تاريخ الفلسفة الحديثة على أن الفكر المجرد عاجز عن أن يحيط بالوجود إحاطة تامة. وعبّر كانط عن هذا الرأي بقوله إن الوجود ليس محمولًا (أو تصورًا) يضاف إلى موضوع كبقية المحمولات. إن التصورات العقلية المجردة تشمل الخصائص العامة التي تشترك فيها مجموعة من المجموعات الجزئية، ولذلك تكون هذه التصورات أفقر بكثير وأضيق من الجزئيات التي تندرج تحتها؛ لذلك لا مفر من أن نُقرّ أن هذه التصورات عاجزة عن اقتناص حقيقة أي من هذه الموجودات الجزئية بعينيتها وكثافتها اقتناصًا تامًّا. وكان خطأ ديكارت أنه حاول استخلاص الوجود العيني من التصورات الكلية والعمليات الفكرية المجردة. وهنا يشبّه كيركغورد الوجود بالحركة ويقول: كما أن الفكر المجرد ساكن لا يستطيع إدراك طبيعة الحركة كذلك لا يستطيع الإحاطة بالوجود، لأن الوجود صيرورة وليس سكونًا. ولا شك أن هذا التشبيه يذكّرنا بالاستعارات التي استعملها برغسون في شرح فلسفته.

2 - الشك عند كيركغورد وديكارت

يلتقي كيركغورد وديكارت مع بقية الفلاسفة في أنهما يحاولان الوصول إلى الحقيقة، ولكن الحقيقة التي تستأثر باهتمامهما ليست الحقيقة الاحتمالية التقريبية التي تنشدها العلوم التجريبية وإنما الحقيقية اليقينية المطلقة. وينظر كلاهما إلى باطن الإنسان للوصول إلى الحقيقة واليقين بعد المرور بالعالم الخارجي الذي يبدو لهما أنه مجال الحقائق الاحتمالية والتقريبية التي لا يمكن البتّ فيها بصورة قطعية ويقينية، ولكن عندما يبحث ديكارت عن الحقيقة واليقين يبدأ في معالجة المشكلة بإيمان شبه مطلق بالعقل وقدرته في الوصول إلى هذه الحقيقية اليقينية، لذلك اعتقد ديكارت أن «الحدس العقلي»

(النور الطبيعي للعقل)، عندما يعرى من جميع الشوائب التي تشوبه سيدرك الحقيقة بحد ذاتها، ولسنا بحاجة إلى الإصرار على أن كيركغورد عارض هذا الاتجاه العقلي معارضة شديدة ورفض رفضًا باتًّا أن يثق بمقدرة العقل في الوصول إلى الحقيقة المطلقة. ولكن من الطريف أن نلاحظ أنه على الرغم من استحالة التوفيق بين هذين الاتجاهين المتعارضين لكيركغورد وديكارت نجد أن الموقف الذي يكمن خلف اتجاه كل منهما واحد: وهو أن ديكارت وضع ثقته بكل حماسة وانفعال في العقل وقدرته على إدراك الحقيقة، بينما وضع كيركغورد ثقته بكل حماسة وانفعال في الاتجاه المناوىء للاتجاه العقلي وشدّد (بحماسة وانفعال أيضًا) على أن الإيمان هو الطريق الوحيد إلى هذه الحقيقة.

ويتضح إذن أن الخلاف الأساسي بين كيركغورد وديكارت هو أن كلًّا منهما يسلّم تسليمًا انفعاليًّا بمبدأ يتنافى كليًّا مع المبدأ الذي يلتزمه الآخر. ومن جهة نظر الإنسان غير الملتزم لا فضل لأي من هذين الالتزامين على الآخر فكلاهما على قدم من المساواة. وبعبارة أخرى، هناك اختلاف جوهري بين الموقف الأساسي لكل من كيركغورد وديكارت ولكن لا يوجد أي اختلاف حقيقي في كيفية تمسّك كل منهما بموقفه ومبدئه. صحيح أن التزام كيركغورد هو التزام خوف وقشعريرة، بينما التزام ديكارت عكس ذلك تمامًا، أي أنه كان التزام اعتزاز بما يمكن للعقل تحقيقه، إلّا أن جوهر الأمر هو أن كلا الفيلسوفين يلتزم موقفه الأساسي بكل حماسة وانفعال.

يدّعي ديكارت أنه نجح في الشك بكل شيء، وأنه عندما قام بذلك وصل إلى اليقين والحقيقة التي منحته بداية جديدة للفلسفة، تضعها على أسس متينة كالأسس التي تقوم عليها الهندسة. ويثير ادعاء ديكارت سؤالين مهمين بالنسبة لكيركغورد:

أ) هل نجح ديكارت حقيقة في الشّك بكل شيء؟

ب) ما طبيعة هذه الحقيقة الجديدة (أو البداية الجديدة) التي قاده الشك إليها؟

لكي نجيب على السؤال الأول، يجب أن نذكر أن الشك بالنسبة لديكارت عملية فكرية تجريدية بحت. لهذا عندما كان ديكارت يشك في العالم حوله كان ينساق أيضًا في تيار التجريد من هذا العالم خطوة فخطوة.

وثانيًا: إن الفكر المجرد بالنسبة لكيركغورد «ينعكس على نفسه» (ح299). وهذا يعني أنه إذا تابعنا حجة جدلية في تطورها، وجدنا أن الفكر ينقلب على نفسه ويعطل نفسه، ويقع في التناقض عندما يصل إلى نقطة معينة في تطوره. ويقول كيركغورد لو تابع ديكارت شكوكه وتجريداته إلى أبعد مدى ممكن بدلاً من إيقافها عند نقطة معينة اختارها بشكل تعسّفي لتبين له كيف ينعكس الفكر على نفسه ويقع في المتناقضات. وبعبارة أخرى، لو صحّ القول إن ديكارت شك في كل شيء لتوجّب عليه بالمثل أن يشك في ملكاته وفي مقدرته على التفكير وأخيرًا في مقدرته على الشك. وهنا نرى كيف ينعكس الفكر (أو الشك) على نفسه وينقلب عليها. دعنا نفترض أن ديكارت وصل في الواقع إلى هذه المرحلة من الشك، أي أنه نجح بالشك في كل شيء حتى أنه شك في أنه يشك، فهل بمقدوره حينئذٍ أن يتقدم ولو خطوة واحدة من موقفه هذا لكي يضع فلسفة جديدة أو لكي يقوم بأي عمل آخر بدون أن يتخلّى عن موقفه الذي يحتّم عليه الشك في كل شيء؟ لو توخينا الدقة في هذا الموضوع، لوجدنا أن هذا الشك قد استنفذ نفسه عندما دفعناه إلى نهايته القصوى، وأن ديكارت قد تجمد في هذا الوضع لأنه يشك في كل شيء وكلما تحرك تجاه نقطة انطلاق فلسفية جديدة وجد نفسه مضطرًا إلى التسليم بأشياء تخرجه عن حالة الشي في كل شيء. أي كلما حاول ديكارت أن يصل إلى بداية فلسفية إيجابية اضطر لأن يكفّ عن الشك في كل شيء وأن يتخلّى عن موقفه، أما إذا أراد أن يبقى في موقفه هذا فلن يتمكّن من الوصول إلى أي نتيجة إيجابية قط، أي إذا دفعنا منهج ديكارت إلى نتائجه المنطقية تبيّن لنا أنه، تجريد تدريجي عن كل شيء. ولحسن الحظ، (أو ربما لسوئه)، لم يصل ديكارت في شكه إلى هذا الموقف النهائي، فعندما ظنّ أنه شك في كل شيء اكتشف أن مجرد كونه يشك، هو الشيء الوحيد الذي ليس بإمكانه أن يشك به، وفي هذا الموضع بالذات كان من الممكن أن تتبيّن لديكارت ظاهرة انعكاس الشك على نفسه، لولا أنه تهرّب من هذه النتيجة بقوله: يوجد شيء واحد لا يمكنني أن أشك فيه، وهو أنني أشك، لقد وضع ديكارت نهاية تعسفية لسلسلة شكوكه قبل أن يشك في كل شيء، وقبل أن يلتهم الشك نفسه، ولذلك كان قادرًا على أن يبدأ في بناء نظام فلسفي بالطريقة التي شاءها؟ لقد كان قادرًا على تلك

البداية لأنه لم يتجرّأ على التجريد الكلي عن الوجود، إذ إنه لو فعل ذلك لبقي بدون شيء (وحتى بدون شكه)، ولا يمكن للمفكر استخلاص الوجود من لا شيء بالرغم مما يقوله هيغل. يصف كيركغورد حالة الشك التي كان يجب أن يصل إليها ديكارت لو دفع شكوكه إلى مداها النهائي «بالقمة». فالإنسان الذي يشك حقًّا في كل شيء يجد نفسه واقفًا على قمة تضعه عبر الخير والشر، وعبر الفلسفة والدين، وعبر العقل والإيمان، وعبر الفعل والفكر. ويقول كيركغورد أيضًا إن الوجود على هذه القمة ينطوي على اليأس والألم. وليتمكن الإنسان من أن يعمل أي شيء البتة، عليه ترك هذه القمة وبذلك التخلي عن الشك في كل شيء. وبما أن الشك ينعكس على نفسه كما رأينا، يعتبره كيركغورد سلاحًا يرتد على صاحبه عندما يستعمله ضد الآخرين. أي أنني عندما أقول لشخص ما إن عليه الشك في كل شيء (كما قال بعض الفلاسفة) بإمكانه أن يجيبني: حقًّا سأبدأ بالشك في وجودك وبذلك في ما قلته لي توًّا.

ننتقل الآن إلى السؤال الثاني، أي ما هي طبيعة الحقيقة الجديدة التي وصل إليها ديكارت عن طريق الشك؟ اعتبر ديكارت ذلك الموضوع الذي انقطعت عنده سلسلة شكوكه البداية الصحيحة التي يجب أن تنطلق منها الفلسفة. وأكّد أن هذه البداية جلية بذاتها للذهن كحقيقة يقينية ومطلقة. وقبل كل شيء، لا يعير كيركغورد «الأنا» أو «الذات» المجردة التي تكلم عنها ديكارت أي اهتمام، إن الذات التي اهتمّ بها ديكارت هي تصور كلي مجرد فقد كل رابطة مع ذات الإنسان الحية العينية، وليس هنا ما يجمع بين «الذات المفكرة» التي تكلم عنها ديكارت و«ذاتي» أنا و«ذاتك» أنت بكل ما تشعران به من آلام وأحزان عندما تواجهان الاختيارات الصعبة والالتزامات المؤلمة. وبمعنى آخر، «الذات الحقيقية» بالنسبة لكيركغورد هي «الذات الأخلاقية» على حدّ تعبيره. أما «الذات المفكرة» التي كتب عنها ديكارت فهي تجريد فحسب، ولكن ديكارت وضع هذا التجريد مكان الذات العينية، لقد أحلّ هذا التجريد الفارغ محل الذات الحية وأعطاه المكانة الأولى في فلسفته.

يشكّ كيركغورد في صحة الافتراض الأساسي الكامن خلف فلسفة ديكارت وهيغل وهو أن العمليات الفكرية المجردة - مثل شك ديكارت

المنهجي وتجريدات هيغل - ستنتهي بنا إلى البداية الحقيقية للفلسفة التي ظنّ كل من ديكارت وهيغل أنه وصل إليها، إنها البداية المطلقة التي لا تستند إلى أي افتراض مسبق (Presuppositionless beginning) ويتبيّن مما قلناه إننا لن نحصل على مثل هذه البداية بواسطة التجريد والشك، لأنه عندما نسير بهذه العمليات الفكرية إلى نهايتها القصوى تنعكس على نفسها ولا يبقى لدينا عندئذٍ أي نتيجة إيجابية على الإطلاق لتشكّل بداية للفلسفة أو لأي شيء آخر. وعند كيركغورد أن العمليات الفكرية المجردة غير متناهية بطبيعتها وهي لا تقف عند أي حد بمحض ذاتها، بل تمتدّ وتمتدّ إلى مالانهاية، هذا إذا لم تنعكس على نفسها (كعملية الشك في كل شيء مثلًا) عند موضع معين فتعطل نفسها بنفسها. وأعتقد أن هذه الظاهرة مألوفة لدينا في خبراتنا اليومية فعندما نفكّر مليًّا في مشكلة ما، ندرك أننا نستطيع الاستمرار في هذا التفكير إلى ما لا نهاية، وبذلك لن نصل إلى نتيجة حاسمة. ولكن في الواقع أننا نقول لأنفسنا كفانا تفكيرًا، علينا الآن الفصل في هذه المشكلة، وبذلك نضع حدًّا للتفكير والتأمّل بأن نبادر بالفعل الذي يحسم الأمر. وفي الواقع، لقد وضع ديكارت حدًّا لعملية الشك بواسطة قرار صدر عن إرادته ولولا هذا القرار لاستمرّت سلسلة الشك حتى تنعكس على نفسها وتعطل نفسها بنفسها، وهذا الحد هو الذي يجعل البداية الفلسفيّة التي اشتهر بها ديكارت ممكنة ولولاه لبقي ديكارت معلّقًا في فضاء الشك، ولما تمكّن من أن يصل إلى أي بداية فلسفية معينة. إن البداية الفلسفية إذن ليست نتيجة طبيعية للشك المنهجي، وإنما هي نتيجة لقرار تتّخذه الإرادة تضع به حدًّا لتسلسل هذه الشكوك. وبالإضافة إلى ذلك، لو كانت البداية الفلسفية المطلقة ممكنة فلن نصل إليها إلّا إذا وضعنا حدًّا للعمليات الفكرية (التي تستمر بطبيعتها إلى ما لانهاية) بواسطة قرارات الإرادة التي تختلف اختلافًا جذريًّا عن هذه العمليات. أراد كيركغورد أن يقاوم المذاهب العقلية السائدة بإصراره على أن العامل الذي يسمح للمفكّر أن يبدأ بالشك وأن يستمرّ فيه ومن ثم أن يخرج منه، ليس عاملًا فكريًّا مجردًا وإنما هو قرار إرادي بحت يتدخّل في عمليات التفكير ليعيّن بكل وضوح بدايتها ونهايتها وحدودها ومداها. نستنتج من ذلك أن كل نظام فلسفي يستند إلى افتراض مسبق واحد على الأقل هو القرار الذي اتخذه الفيلسوف المعني وحدّد بواسطته النقطة التي سينطلق منها تفكيره الفلسفي المنظم. وعلى سبيل

المثال لنأخذ المبدأ الأساسي في تفكير المدرسة المنطقية الوضعية وهو أن «الجمل تشكل قضايا ذات معنى إذا كانت قابلة للتحقيق فقط، وذلك للتيقّن من صدقها أو كذبها» ، ولكن تساءل نقاد هذه المدرسة: هل هذا المبدأ نفسه قابل للتحقيق؟ هل يشكل قضية يمكن التثبت من صدقها أو كذبها؟ ويجيب دعاة المنطقية الوضعية بأن هذا المبدأ ليس قضية ليكون قابلاً للتحقيق وإنما هو قرار اتخذناه ولذلك لا تنطبق عليه اعتبارات الصدق والكذب[1].

يعتقد كيركغورد بوجود هوة سحيقة بين الحقيقة اليقينية التي يجب أن تشكل البداية المطلقة للفلسفة، وبين العمليات الفكرية التي حاول الفلاسفة الوصول بواسطتها إلى هذه البداية. بعبارة أخرى، الفكر المحض عاجز عن تخطّي هذه الهوة وقاصر عن الوصول إلى البداية الفلسفية المطلقة التي طالما بحث عنها الفلاسفة، ولا يمكننا الانتقال من العمليات الفكرية المجردة إلى البداية الفلسفية المطلقة إلّا بوثبة أو «بفعل الالتزام» . وهذه الوثبة ذاتية بطبيعتها، لهذا قال كيركغورد جملته الشهيرة: «الذاتية هي الحقيقة» . ولا شك في أن ديكارت يتَّخذ موقفًا معاكسًا ويصرّ على موضوعية الحقيقة، ولكنه من جهة أخرى يعتبر أن «الحقيقة ذاتية» ، ولكن هناك بون شاسع بين القول بأن «الذاتية هي الحقيقة» والقول بأن «الحقيقة ذاتية» . عندما نقول إن الحقيقة بالنسبة لديكارت ذاتية، فالتركيز في هذا القول يأتي بالدرجة الأولى على «الحقيقة» لا على «الذاتية» ، أي أن ديكارت يعتقد بوجود الحقيقة الموضوعية التي يمكننا معرفتها بيقين مطلق، ولكن يكتشف كل واحد منّا هذه الحقيقة بالنظر في أعماق نفسه باعتباره ذات مفكِّرة ـ بعد أن يزيل بواسطة الشك المنهجي كل ما يحجب عنه هذه الحقيقة. أي يصل الإنسان إلى اليقين والحقيقة بمعرفته لنفسه كجوهر روحي مفكر. إلّا أن الذات العارفة لا تسهم في تكوين هذا اليقين وهذه الحقيقة وإنما تكتشفها اكتشافًا موضوعيًا، وكل ما تقوم به الذات العارفة يتلخّص في اكتشافها لهذه الحقيقة والتعرّف عليها، أي

(1) راجع مثلًا: رأي هـ. فايجل (H. Feigel) حول هذا الموضوع في المرجع التالي:
A Modern Introduction to Philosopy, ed. Paul Edward & Arthur Pap, The Free Press, Glenco III., 1959. P.537.

عندما تواجه الذات الحقيقة الموضوعية المطلقة تقف أمامها، موقف المنفعل لا الفاعل. أما كيركغورد فيقلب المذهب الديكارتي رأسًا على عقب عندما يقول إن «الذاتية هي الحقيقة» والتركيز في هذا القول وهو ليس على «الحقيقة» وإنما على «الذاتية» ـ لأن فعل الالتزام الذاتي هو الذي يخلق الحقيقة اليقينية التي التزم بها وهو الذي يبقيها ويبرّر وجودها. إن موقف الذات بالنسبة لكيركغورد ليس موقف المنفعل بالحقيقة الموضوعية الجاثمة أمامها لأن الحقيقة صادرة عن فعل الالتزام الذي قامت به الإرادة وليست مستقلة عنه. وبالنسبة لكيركغورد إن الإدراك العقلي للحقيقة لا يأتي قبل الإيمان بها، إذ لا قيمة لمثل هذا الإيمان لأنه لا ينطوي على أي مجازفة تجعلنا نؤمن بأشياء يعتبرها العقل خاطئة تمامًا من الناحية الموضوعية. وبالنسبة لكيركغورد كلما كانت الحقيقة التي أؤمن بها بعيدة عن اليقين الموضوعي وكلما أحاط بها الإبهام من الناحية العقلية ازدادت خطورة إيماني بها والتزامي لها. إن هذا الالتزام بحدّ ذاته هو الذي يخلق الحقيقة اليقينية بالنسبة لي ويضع حدًّا لعمليات الشك والتفكير ويزوّدني بالحقيقة المطلقة (أو اليقين المطلق). ويجب أن نذكر هنا أننا أهملنا في بحثنا عنف الانفعال والتوتر الذي يرافق الإيمان (أو فعل الالتزام) بأشياء تبدو مبهمة للعقل وبعيدة كل البعد عن اليقين الموضوعي، إن هذا الإيمان يخلّص الإنسان من «قمة» اليأس التي يقود إليها الشك في نهاية الأمر.

يسأل كيركغورد سؤالًا خطيرًا حول موضوع الحقيقة: عندما يبحث إنسان ما مشكلة خلود النفس بصورة موضوعية علمية، وعندما يؤمن إنسان آخر إيمانًا غير متناهٍ بخلودها بالرغم من الإبهام الكلي الذي يحيط بموضوع إيمانه من الناحية العقلية، عند أي منهما سنجد المقدار الأعظم من الحقيقة وعند أي منهما سنجد المقدار الأكبر من اليقين؟ (حـ180). وجواب كيركغورد على هذا السؤال معروف. ولا جدال في أن الأبحاث الموضوعية والعلمية حول مشكلة خلود النفس لن تعطي الباحث اليقين الذي يتحلّى به المؤمن، ولكن هل يضمن عنف الإيمان اللّامتناهي صواب الموضوع الذي يؤمن به المؤمن؟ يعتبر هذا السؤال بمثابة نقد لكيركغورد ولكن في الواقع لقد أغلق علينا هذا الفيلسوف جميع المنافذ التي يمكننا أن ننتقده منها، إذ من الواضح أن الباحث في مشكلة الخلود بحثًا علميًا لن يصل إلى أكثر من

حقيقة احتماليه وتقريبية، مثلها مثل بقية الحقائق العلمية، ولكن كيركغورد لا يهتم بالحقائق التقريبية، وإنما باليقين المطلق الذي ينطوي عليه الإيمان. فإذا قلنا لكيركغورد، مع أن لدى المؤمن يقينًا غير متناهٍ بخلود النفس، فقد يكون الباحث العلمي على صواب في رفضه لخلود النفس مثلاً، ردّ بقوله: إن مجرد طرحنا لهذا الاحتمال يعني أننا ننظر إلى موضوع خلود النفس نظرة موضوعية بينما يريدنا هو أن ننظر إليه دائمًا نظرة ذاتية. إن قولنا بأن الباحث العلمي قد يكون على صواب في نظرته الموضوعية والسلبية نحو مشكلة الخلود يعني بالنسبة لكيركغورد أننا سلّمنا بوجود حقيقة موضوعية ـ بالنسبة لخلود النفس ـ مستقلة عن ذات كل من الباحث والمؤمن وهو ما يرفضه كيركغورد تمامًا، ويعني ذلك بلغة الفلسفة الحديثة أن الأقوال التي تكون موضوعاتها المعتقدات الدينية، ليست عرضة للصدق والكذب بالمعنى المألوف لهاتين العبارتين حيث توجد وقائع محسوسة تراجع عليها الأقوال للتثبّت من صدقها أو كذبها. فهذه الفئة من الأقوال (أي المعتقدات الدينية) لا تشكل إذن قضايا بالمعنى الدقيق لهذه العبارة، ولا علاقة لها بالواقع المحسوس ولذلك إما أن نحتضنها على أساس الإيمان وإما أن نرفضها.

يمكننا طرح سؤال كيركغورد على الشكل التالي: عندما يؤمن إنسان ما إيمانًا غير متناهٍ بخلود النفس، بينما يؤمن إنسان آخر إيمانًا مماثلًا بفنائها، وذلك بالرغم من الإبهام الذي يحيط بما يؤمن به كل منهما من الناحية العقلية والموضوعية، فعند أي منهما سنجد المقدار الأعظم من الحقيقة وعند أي منهما سنجد المقدار الأكبر من اليقين؟ يبدو لنا أن كيركغورد ملزم على القول إن كلاهما على حق، وأن يقين الأول لا يختلف عن يقين الثاني لأن كيركغورد يصرّ إصرارًا شديدًا على أن المهم في الأمر ليس «بماذا» يؤمن هذين الشخصين، وإنما «كيف» يؤمنان بما يؤمنان به (حـ181). إن الإيمان بانفعال لامتناه هو الذي يخلق الحقيقة واليقين لكل منهما بغضّ النظر عن الموضوع الذي يؤمنان به، يلزم عن ذلك أن كل محاولة للتحكيم أو المفاضلة بين شخصين يؤمن كل منهما إيمانًا لامتناهيًا بنقيض ما يؤمن به الآخر لا بد أن تكون فاشلة من الناحية العملية ومستحيلة من وجهة نظر كيركغورد لأنه لا يعتقد بوجود معايير موضوعية مستقلّة عن الذات الملتزمة التي يمكننا أن نلجأ إليها للقيام بهذا التحكيم.

يقول كيركغورد: «الذاتية أو الباطنية[1] هي الحقيقة وهي في أقصى درجاتها المسيحية» . ويقول أيضًا: «لقد برهن اليونان أنه يمكن للإنسان أن يوجد في حالة الذاتية (أو الباطنية) خارج نطاق المسيحية» . (حـ248). من الواضح أن كيركغورد يقرّ هنا أن إدراك الصّلة القائمة بين الذاتية والحقيقية لا يقتصر على المسيحية، ولكنه يعطي المسيحية وضعًا خاصًا وممتازًا بالنسبة إلى سائر الديانات والفلسفات التي اعترفت بوجود هذه الصلة وأدركت شيئًا من طبيعتها. ويتجلّى هذا الوضع الخاص الذي تتمتع به المسيحية في قوله: «إن الذاتية في أقصى درجاتها هي المسيحية» . ماذا يعني كيركغورد بهذا القول؟ طبعًا عندما يتكلم كيركغورد «عن أقصى درجات الذاتية»، فهو لا يعني أن الفارق بين الذين يعيشون في حالة ذاتية والذين يعتبرون أن الحقيقة موضوعية (وبذلك يعالجون المسيحية موضوعًا) هو فارق كمي يتدرّج من حد أدنى للذاتية حتى يصل إلى حدّها الأقصى في المسيحية. إن رأي كيركغورد في هذا الموضوع واضح كل الوضوح: إن الفارق بين الحقيقة والموضوعية الاحتمالية وبين يقين الحقيقة الذاتية فارق كيفي لا يمكن تخطّيه قطّ، وإنما يمكن التغلّب عليه بوثبة الإيمان وهو يقول مع أن الإنسان تمكّن من أن يعيش الحالة الذاتية خارج نطاق المسيحية، فالمسيحية هي التعبير الأسمى عن الحالة الذاتية في أقصى درجاتها، لأنها أعظم إرهاقًا لقدرة الإنسان على الإيمان من أي عقيدة أخرى لكونها أبعد العقائد عن المنطقي والمعقول. والمسيحية بالنسبة لكيركغورد دين المتناقضات والمفارقات التي تتحدّى التفهّم الموضوعي لذلك يعرّض الإيمان بها ذاتية الإنسان إلى توتر مخيف وإرهاق عنيف إذ على المؤمن بها أن يلتزم بما هو محال (من الناحية العقلية) ليصبح مسيحيًّا حقيقيًا. إن المسيحية بالنسبة لكيركغورد أسمى مثال على المبدأ القائل: «بأن الذاتية هي الحقيقة» لأنها أكبر امتحان يمكن أن تتعرّض له قدرة الإنسان على الإيمان وعلى الاستمرار في هذا الإيمان دون أن يرضخ مرة أخرى لإغراءات النظرة الموضوعية إلى المسيحية مهما اشتدّت هذه الإغراءات وكثرت.

---

(1) Inwardness.

إن عدد اللاهوتيين الذين لا يوافقون على نظرة كيركغورد للمسيحية كبير، إنهم يعترفون بأن المسيحية تحتوي على بعض الأسرار التي لا يمكن قبولها إلّا عن طريق الإيمان، ولكنهم يعتقدون أن بعض العقائد الأساسية في المسيحية «معقولة» ويمكن التثبت من صحتها على ضوء العقل. وعلى سبيل المثال كتب القديس توما الأكويني «خلاصة لاهوتية» كاملة لغير المؤمنين بالدين المسيحي رغبة منه، كما يقول، في تبيان حقيقة معتقداته الدينية على ضوء العقل وتأييدها بالحجة المنطقية. ومن الجلي إذن أن الاختلاف بين كيركغورد واللّاهوتيين كبير جدًّا والهوة بينهما سحيقة، مما يجعل أي التقاء بينهما مستحيل، إذ إن الأسس التي ينطلق منها تختلف اختلافًا جذريًّا عن الأسس التي يبني عليها هؤلاء اللّاهوتيون نظرتهم إلى المسيحية، ويتهمهم كيركغورد «بتعقيل» المسيحية والنظر إليها موضوعيًّا كما لو كانت حقيقة احتمالية وتقريبية. وهو يصرّ على أن هذه النظرة لا يمكن أن تؤدي في أي حال من الأحوال إلى اليقين المطلق التي تؤدي إليه وثبة الإيمان. وينتج عن ذلك أن أي نقد يوجهه اللّاهوتي (أو أي إنسان آخر) إلى كيركغورد سيبقى عقيمًا (بالنسبة لكيركغورد) لأنه آمن بالمسيحية إيمانًا لامتناهيًا، واعترف بكل صراحة أن ما يؤمن به محال من الناحية العقلية، ولذلك فهو بغنى تام عن مثل هذا النقد. لقد اعتصم وراء وثبة الإيمان وسدّ علينا جميع المنافذ التي يمكننا أن ننتقد فكره من خلالها مع العلم أن كيركغورد نفسه كان أحذق وألذع مَنْ وجّه انتقادًا لآراء غيره ولكن: هناك إنسان واحد يمكنه أن يظل في مأمن من انتقادات كيركغورد اللاذعة والمتهكّمة، إنه الإنسان الذي يقول لكيركغورد: هو «كيف نؤمن وليس بماذا نؤمن» (حـ180). بالإضافة إلى ذلك، إن هذا الخصم جدير بكل احترام لأنه يطبّق على نفسه مبادىء كيركغورد بكل دقة وإخلاص ويسير معها حتى النهاية المرة حيث تتلاشى جميع إمكانات الاتصال والتفاهم بين الخصميْن لأن كلًّا منهما استنفذ نفسه في المحافظة على إيمانه المناقض لإيمان الآخر في أعلى درجة ممكنة من التوتر وفي رفض جميع الإغراءات التي تدعوه إلى النظر مرة أخرى إلى موضوع إيمانه نظرة موضوعية. إن الخلاف بين شخصين يؤمن كلّ منهما إيمانًا لامتناهيًا بما يتنافى مع ما يؤمن به الآخر لن يكون خلافًا مدرسيًّا كالخلافات القائمة بين أساتذة الفلسفة، وإنما هو خلاف حياتي واقعي

كالخلاف بين لوثر والكنيسة أو بين الحلّاج وجلاّديه أو بين محكمة التفتيش والمتهم بالهرطقة. ولا يعتقد كيركغورد بوجود أي معايير موضوعية نلجأ إليها لحل هذه الخلافات والفصل بين الأطراف المتخاصمة لصالح أحدهما دون الآخر. ويجب أن يكون كلا هذين الشخصين بالنسبة لكيركغورد على حق، طالما أنه يعيش قضيته ويؤمن بها بانفعال غير متناهٍ، وكلنا يعرف أن حلّ مثل هذه الخلافات يأتي عادة عن طريق العنف.

مناقشة بين وايتهيد وكيركغورد

المنظر وايتهيد و كيركغورد في الليمبوس

وايتهيد: كنت أتفقّد البارحة بعض الكتب فوقعت على كتابك «حاشية نهائية» . من المؤسف أنني لم أقرأ أيًّا من مؤلفاتك عندما كنت في هارفارد.

كيركغورد: لا بأس. كما تعرف، لبثتُ مجهولًا في الأوساط الجامعية لوقت غير قصير، وخاصة في أوساط الفكر الإنجلوسكسونية، مع أني أجد أنك عبّرتَ بطريقتك الخاصة عن آراء كثيرة أكّدتها أنا بشكل خاص عندما وقفت موقف المعارض عن هيغل.

وايتهيد: في اعتقادك إذن أن الأفكار التي عبرنا عنها متشابهة من بعض الوجوه على الأقل، هل لك أن تمثّل على ذلك؟

كيركغورد: بكل سرور: من الأمور الهامة التي شددت عليها إزالة البلبلة الفكرية الناتجة عن الخلط بين المجرد والعيني إذ دفعتْ هذه البلبلة بعض المفكرين إلى القول بأن الفكر المجرّد يستنفذ الوجود الفعلي العيني ويحيط به إحاطة تامة.

وايتهيد: لا شك أن تعرف أنني دعوت هذا النوع من البلبلة «مغالطة إنزال العينية في غير منزلها»[1]، آملاً أن يدرك الناس الفرق بين التصوّرات والنظريات العقلية المجردة من جهة، والوقائع العينية من جهة أخرى.

(1) The Fallacy of Misplaced Concreteness.

كيركغورد: أعتقد أن المصطلح الذي أطلقته على تلك البلبلة في غاية الدقة إذ إن كثيرًا من الفلاسفة السابقين وحّدوا بين الوجود العيني وبين أنظمتهم الفلسفية المجرّدة وأعلنوا بزهو أن المعقول هو الموجود والموجود هو المعقول.

وايتهيد: ما هو في رأيك، الموجود العيني؟

كيركغورد: بإيجاز إنه الصيرورة، التي يؤلّف مرور الزمان جوهرها، وبدون الزمان قد توجد الماهيات السرمدية، ولكن لن تكون الصيرورة مما يؤدي إلى انعدام الوجود العيني.

وايتهيد: أصبتَ يا صديقي، لم أكن أدري أن أفكارنا تلتقي إلى هذا الحد، ففي رأيي أن الموجود العيني هو ما دعوته «بالظرف الواقعي»[1] وهو عملية من عمليات الصيرورة أو التكوين الذاتي.

كيركغورد: في معرض حديثنا عن الصيرورة أذكر أني قلت ذات مرة إننا عندما نتكلّم عن تغيّر شيء ما، فنحن نفترض دائمًا وجود عامل ثابت في ذلك الشيء يؤلّف موضوع التغيّر، والأمر الهام هو أن نبتعد كل البعد عن هذه الفكرة الشائعة عن التغيّر عندما نتكلّم عن الصيرورة[2] لأن التغيّر الذي تنطوي عليه الصيرورة ليس مجرّد تعديل في خواص موضوع ثابت لا يتغيّر بحدّ ذاته.

وايتهيد: يبدو لي أن فكرة التغيّر التي تعترض عليها، هي ذاتها التي نادى بها أرسطو، حين قال إن التغيّر إنما يعرض لجوهر ثابت في ذاته، ولكنه قابل لأن يكون موضوعًا لهذه «الصيرورة» . وعليه فلن تكوّن الصيرورة الحقيقة الأولية كما هي فلسفتك وفلسفتي.

---

(1) Actual Occasion.

(2) «**شذرات فلسفية**»، ص60، سنوجز الإشارة إلى هذا الكتاب بالحرف (ف).

كيركغورد: لكن دعني أذكّرك أنني أوافق أرسطو على أن التغيّر الذي تنطوي عليه الصيرورة هو انتقال من الإمكان إلى الفعل.

وايتهيد: حسنًا. إذن أنت تعترف بوجود عالم الممكنات، وتعرف طبعًا أنني أدعوها «بالموضوعات الأزلية»[1] وهي تتمثّل في عالم الوجود الفعلي أي عالم الصيرورة.

كيركغورد: في الواقع، أرى أن ميدان الممكنات المعقولة، أو «الموضوعات الأزلية» كما شئت أن تسمّيها، هو المستوى الذي يتحرّك عليه الفكر المجرّد عندما يفقد كل صلاته بالوجود العيني وهذا الميدان يحتوي على عدد لامتناهٍ من الممكنات التي يتحقق البعض منها في عالم الصيرورة بينما يستبعد البعض الآخر.

وايتهيد: طبعًا، في معتقدي أن كل ظرف واقعي يحقق في ذاته أثناء تكوّنه بعض هذه الموضوعات الأزلية بينما يستبعد البعض الآخر.

كيركغورد: إن فكرة استبعاد بعض الممكنات عن التحقيق في عالم الصيرورة مهمة جدًّا في فلسفتي، لأن مبدأ «إما»/ «أو» هو الذي يهيمن على العلاقات القائمة بين عالم الممكنات وعالم الصيرورة ومما يجعل الإنسان مضطرًّا لأن يحقق ممكنات معينة ويستبعد ممكنات أخرى تتنافى مع تلك التي اختارها للتحقيق، ولا يغبْ عن بالك أن الإنسان الذي يجابه اختيارًا بين «إما» و «أو» لا بد أن ينفعل انفعالاً شديدًا وأن يهتم اهتمامًا بالغًا عندما يجابه الممكنات المتنافية التي عليه أن يختار بينها. أما إذا نظرنا إلى عالم الممكنات المعقولة بمعزل عن عالم الصيرورة فبإمكاننا أن نتأمّله تأمّلاً موضوعيًّا مجردًا عن كل انفعال أو عاطفة ونبقى

(1) Eternal Objecs.

على هذه الحال ما دمنا محجمين عن أيّة محاولة للربط بين هذه الممكنات وعالم الصيرورة.

وايتهيد: إنني على وفاق معك في هذا الشأن.

كيركغورد: هذا أمر يشجّعني، ولذلك سأسترسل في الكلام لأبيّن إحدى النتائج الهامة التي تترتّب على هذه النظرة الدينامية للوجود: وهي أن الماهية التقليدية التي يسمّيها الفلاسفة «بالطبيعة الإنسانية»، أو «جوهر الإنسان»، ليست سوى وهم. وبعبارة أخرى، لا وجود في الواقع «لماهية الإنسان» التي اعتبرها الفلاسفة سابقة في وجودها على وجود أفراد الجنس البشري وقالوا إن كل واحد من هؤلاء الأفراد يشارك في هذه الماهية. ولو كان لمثل هذه الماهيات وجود فعلي لما كانت الصيرورة (كما قال الكثيرون من الفلاسفة) إلّا وهمًا، لأن هذه الماهيات بطبيعتها ثابتة لا تتغيّر على مدى الزمن، بينما الموجودات الفردية العينية ليست سوى صيرورة مستمرة وقد عبّر أحد الفلاسفة عن هذه الفكرة بقوله «ليس للإنسان «طبيعة»، بل له تاريخ»[1].

وايتهيد: أوافقك مع شيء من التحفّظ، أقول في فلسفتي إن عملية التكوين الذاتي التي سمّيتها «بالظرف الواقعي» تبدأ بمعطيات سابقة تشبه إلى حد ما الماهيات التي ترفضها أنت، وتشكل هذه المعطيات تقدِمة من ظرف واقعي سابق ـ تلاشى في عملية العطاء نفسها إلى ظرف واقعي جديد. ولكن لا أريد أن استرسل أكثر من ذلك في شرح تفاصيل هذه الناحية من فلسفتي.

كيركغورد: إذن، فنحن متفقان على أن جوهر الوجود الفعلي هو الصيرورة، وأن الفكر المجرد يبتعد عن حقيقة الوقائع العينية كلما توغّل في التجريد.

(1) Wilhelm Dilthey.

وايتهيد: أذكرك في هذه المناسبة أني شدّدت في كتاباتي على أن الفكر ينوّع[1] الوجود الفعلي، ولذلك يبقى عاجزًا عن اقتناص بُعده الزمني. وهذا تمامًا ما عناه برغسون عندما قال إن الفكر المجرد يزيّف طبيعة الديمومة، ولا يستطيع أن يستوعبها إلّا بعد تجميدها وتجريدها من بعدها الزمني. ولكن لقد تطرفتما أنت وبرغسون فيما بعد في تعميق الهوة بين الفكر المجرد من جهة، وبين الوجود العيني من جهة أخرى حتى انقطعت جميع العلاقات بينهما وأصبحا مملكتين الواحدة منهما مستقلة استقلالاً تامًّا عن الأخرى ومثل هذا الانفصام في طبيعة الأشياء أمر مردود في فلسفتي وتعليل ذلك أن باستطاعة الفكر المجرد أن يعبّر بصورة جزئية تعبيرًا صادقًا عن طبيعة الوجود، وعلى سبيل المثال لا يمكننا أن ننكر أن العلوم الطبيعية تعبّر بدقة ـ بفضل تصوراتها المجردة طبعًا ـ عن بعض نواحي الوجود الفعلي.

كيركغورد: بما أنه لم يظهر حتى الآن خلاف جذري بين أفكارها الفلسفية، فإنني أذهب إلى حد القول إن الوجود باعتباره صيرورة جائز[2]، ولا تلعب الضرورة فيه أي دور على الإطلاق مما يولد الإبهام الذي يحيط بحياتنا على هذه الأرض.

وايتهيد: هل أفهم من قولك هذا أن جميع الموجودات مرتبطة بعلاقات خارجية عرضية، بدلاً من أن تكون مشدودة بعضها إلى بعض بعلاقات داخلية ضرورية؟

كيركغورد: نعم.

وايتهيد: لا يمكنني أن أحذف الضرورة بهذه السهولة من عالم الوجود أو عالم الصيرورة.

---

(1) Diversifies - انظر كتاب وايتهيد: **The Concept of Nature**، الفصل الأول.

(2) Contingent.

كيركغورد: لكنك تدرك يا صديقي، أنه مهما كان المجال الذي نفسحه للضرورة في تحديد مجرى الصيرورة ضيقًا، فالضرورة لا بدّ أن تمتد، بالرغم من كل شيء، لتشمل الصيرورة بأسرها وتغطي عليها وتحوّلها إلى وهم ليس إلّا.

وايتهيد: أولاً: أريد أن أذكرك بأننا بحاجة إلى مقدار معيّن من العلاقات الضرورية بين الموجودات، وإلّا وقعنا في ريبية هيوم، وبعبارة أخرى، لو كان الوجود جائزًا فحسب لما استطعنا أن نستخلص من أي حدث معين أي معارف يوثق بها عن ماضي هذا الحدث أو مستقبله مما يجعلنا أسيري اللحظة الحاضرة ويقطع صلاتنا بالماضي والمستقبل.

ثانيًا: لقد حاولت في كتاباتي أن أترك متّسعًا لكل من الضرورة والجواز في مجرى الصيرورة حتى يبقى للحرية مجال في هذا الكون. أما العلاقات الضرورية فوجودها ينعكس في النظام الذي يخضع له الكون وفي المبادىء العلمية الأساسية كمبدأيْ العلية والاستقراء. فلو أخذنا على سبيل المثال ثلاثة أحداث متتابعة بحيث تشكل بالنسبة لبعضها البعض ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا لما تمكنّا لطبيعة العلاقات القائمة بين هذه الأحداث، إلّا بمقدار ما تكون ثمّة علاقات ضرورية تشدّها بعضها إلى بعض.

كيركغورد: بدأنا نتكلّم عن العلم، وأنا لست مطّلعًا على دقائقه كل الاطلاع ولكن من المؤكد أن ما قلته هو من باب ما أسميته «بالوساطة» ، وقد استنكرت هذه العادة الفكرية استنكارًا شديدًا، ولكن قل لي بربّك كيف تجمع بين الصيرورة والضرورة؟ إذ يبدو لي أن هاتين الفكرتين متنافيتان فالضروري واجب الوجود، بينما كل ما هو في صيرورة غير واجب الوجود، ولذلك لا يمكن أن يكون ضروريًا.

وايتهيد: طبعًا، إن الضروري موجود وليس في حالة تكوّن، ولكن

الذي أعنيه هو أن الصفات التي سيتّصف بها المستقبل والصلات التي سترتبطه بالحاضر كامنة دائمًا - بخطوطها العريضة - في هذا الحاضر بالذات. هذه هي علاقة «الحلول»[1]، حلول الماضي في الحاضر والحاضر في المستقبل، ولولاها لتعذّر علينا تعليل استمرار الأشياء من لحظة إلى أخرى. فالحاضر إذن يستلزم المستقبل، ولكن دون أن يشمل هذه الاستلزام كافة سمات المستقبل مما يضمن مجالاً للحرية والجواز في سياق الصيرورة.

كيركغورد: لا أخال أنني أستطيع الموافقة على ذلك لأن ما قلته قبل لحظة يقلّل من شأن الأمور التي اتفقنا عليها ـ ولو مبدئيًّا ـ في مطلع حديثنا حول طبيعة الصيرورة. على كل حال إن الحديث عن الضرورة والجواز يعود بنا إلى موضوع علاقة الفكر المجرد بالوجود العيني. فأهمّ صفات التفكير النظري هي الضرورة المنطقية، بينما الوجود العيني جائز دائمًا. وأشدّد مرة أخرى على أن التصوّرات بطبيعتها كلية وضرورية ومجرّدة وهزيلة، لذلك يستحيل عليها اقتناص حقيقة الوجود والتعبير عنها تعبيرًا صادقًا دون أي تحوير أو تزوير. فالوجود بطبيعته فردي وجائز وعيني وكثيف. لاحظ مثلاً أنه كلما أوغل الفكر النظري في التجريد، أصبحت تصوراته هياكل فارغة من كل محتوى وسهل علينا استخلاصها بعضها من بعض وكأنها عمليات رياضية ليس إلّا.

وايتهيد: لست أرى حتى الآن خلافًا جذريًّا بيننا حول هذا الموضوع وأريد أن أذكرك أنني شددت في فلسفتي على أن كل «ظرف واقعي» هو موجود عيني يتمتع بفردية لا يشاركه فيها أحد. وهذه الفردية هي العنصر الذي يضيفه الظرف إلى ما «حلّ» به من ماضيه، وبذلك يتّخذ شكله الخاص

(1) Immanence.

الذي يميّزه عن هذا الماضي وعن المستقبل الذي سينبثق منه. لذلك ندّدت بكل المحاولات الرامية إلى الإحاطة إحاطة كلية وشاملة بحقيقة الظرف الواقعي عن طريق التصورات الكلية التي لا تعبّر إلّا عن الصفات المشتركة بين الأفراد. وعليه قلت: «إن الفلسفة هي نقد التجريدات»[1]، أضف إلى ذلك أنك على حق فيما قلته عن علاقة الفكر النظري بالوقائع العينية لأن التصورات المجردة عن الواقع تجريدًا كليًّا تستلزم إحداها الأخرى استلزامًا منطقيًّا (أو رياضيًّا) وترتبط بعضها ببعض بعلاقات ضرورية ويقينية، وكلما خفّت حدة التجريد واتخذت هذه التصورات مضمونًا واقعيًّا تسربت إليها علائق الجواز وبذلك تعذر استنتاجها بعضها من بعض بيقين تام. ولنأخذ على سبيل المثال الهندسة البحت التي تُعنى بالعلاقات الضرورية القائمة بين مجموعة معينة من الفروض وبين النتائج التي تلزم عنها لزومًا قاطعًا بغض النظر عما إذا كانت هناك وقائع تتّفق مع هذه الصيغ الهندسية أو لا تتفق، وطالما نعتبر بديهيات هذا النظام الهندسي ومسلّماته مجردة تمامًا عن الواقع ولا نؤوّلها تأويلًا شيئيًّا[2]، تبقى العلاقات القائمة بين أجزاء هذا النظام ضرورية وحتمية. أما إذا أوّلناها على هذه الصورة وحاولنا تطبيق هذا النظام في عالم الوقائع العينية تحوّل النظام إلى فرضية علمية مركبة، يجوز فيها الصواب كما يجوز فيها الخطأ، كأي فرضية علمية أخرى. فنكون بذلك قد أخرجنا هذا النظام من نطاق الحقائق السرمدية وأدخلناه في نطاق الحقائق الزمنية ونقلناه من عالم المجردات الخالصة إلى عالم

---

(1) The Critic of Abstractions.

(2) To give the axioms a physical interpretation.

الموجودات العينية، وهذا يجرّده من العلاقات الضرورية واليقينية التي كانت تتحكم بأجزائه وينزل مكانها علاقات الجواز والاحتمال والشك التي تتّصف بها الصيرورة.

كيركغورد: أشكرك يا صديقي على هذا المثال الذي يبيّن أن التفسيرات العلمية الحديثة تعتبر الضرورة واليقين من علامات التجريد والابتعاد عن الوجود العيني، بينما تعتبر الجواز من علامات الاقتراب إليه. وبالمناسبة، سرّني ذكرك لهيوم لأنني متفق معه، كما أوضحت أنت، بشأن أمور عديدة، منها قوله: بأن الوجود جائز فحسب، ورفضه القاطع للعلاقات الضرورية بين الأحداث الطبيعية وقوله بأن المعارف والحقائق التي تثبتها العلوم الطبيعية احتمالية وتقريبية ولا يمكن أن تصل إلى مرتبة اليقين الذي كان يحلم به الفلاسفة العقليون.

وايتهيد: يجب أن لا يستهين المفكر بموقفك حول جواز الوجود، فالفلاسفة التجريبيون، مثلاً، وخاصة المتطرفون منهم، قد دافعوا دائمًا عن هذا الرأي. في الواقع، أثناء وجودي في هارفارد ازدهرت مدرسة فلسفية قوية تدعى بالمنطقية الوضعية، انتصرتُ بشدة لهذا الرأي بالذات ولكن أفرادها عبّروا عن ذلك على طريقتهم الخاصة بقولهم إن القضايا الإخبارية لا يمكن أن تكون ضرورية ويقينية لأن الوقائع التي تشكل موضوعات هذه القضايا قد تكون على غير ما هي عليه الآن. لذلك أنكر هؤلاء الفلاسفة وجود القضايا الإخبارية القبلية.

كيركغورد: من خلال الأحاديث العديدة التي دارت بيني وبين الفلاسفة الوضعيين الذين مروا من هنا تبين لي أني متفق معهم على عدد من المسائل التي سبقت الإشارة إليها، كقولهم بأن العلاقات القائمة بين الموجودات ليست علاقات ضرورية قط وأن مثل هذه العلاقات لا تتحقّق إلّا بين التصورات المجردة عن الوجود العيني تجريدًا كليًّا، حتى لا يبقى لها

مدلولات خارجية تشير إليها، ولا تنسَ أن ما قلته لي منذ لحظات عن الهندسة البحت يشكّل جزءًا لا يتجزّأ من النظرة الفلسفية التي يعتنقها هؤلاء الفلاسفة. وبالرغم من أني لا أفقهُ الكثير من دخائل علم الهندسة إلّا أني أوافقهم على هذا الرأي موافقة تامة لأنهم بيّنوا بوضوح أن الضرورة من خصائص الفكر النظري المجرد فقط ولا علاقة لها بطبيعة الموجودات العينية، ولكن بالرغم من كل ذلك أصارحك القول بأني وجدت هؤلاء الفلاسفة ضيقي الأفق والصدر وكانوا يتردّدون كثيرًا أمام محاولاتي لمناقشتهم في مواضيع اعتبرها في غاية الأهمية كالإيمان والذاتية[1].

وايتهيد: لا بد إذن أنك توافق المنطقية الوضعية في رفضها للقضايا الإخبارية القبليّة.

كيركغورد: بالطبع، لأن قبولها يعني وجود قضايا تتصف بالضرورة واليقين التام وتعبّر في الوقت ذاته تعبيرًا صادقًا عن ناحية من نواحي الوجود العيني وهذا محال عندي، لأن القضايا الإخبارية تدور على الوقائع العينية وصفاتها، وعلاقاتها بعضها ببعض، ولا يمكن أن تكون هذه القضايا ضرورية ويقينية لأن الوقائع نفسها قد تكون على خلاف ما هي عليه الآن. إن وهم القضايا الإخبارية القبليّة هو باب من أبواب «الوساطة» التي برع بها الفلاسفة العقليون وأنت تعلم أني أمضيت حياتي في محاربة الوساطة في معرفة طبيعة الوجود والصيرورة ولذلك تراني من رأي المنطقيين الوضعيين في هذا الموضوع.

وايتهيد: هل أفهم من ذلك إذن، أنك لا تسلّم بالحدس العقلي كمصدر للمعارف اليقينية عن طبيعة الوجود؟

(1) Subjectivity.

كيركغورد: لا شك في ذلك، إني على وفاق تام مع الفلاسفة التجريبيين ومع خَلَفهم من الوضعيين في رفضهم للحدس العقلي كمصدر للمعارف اليقينية والضرورية عن طبيعة عالمنا. أرجو ألّا تسيء فهمي، إني لست ضد العقل بحد ذاته إنما لا أريد أن يخرج عن حدوده المشروعة وهي البحث في الحقائق التقريبية والاحتمالية (كما في العلوم الطبيعية والأبحاث التاريخية مثلاً) من جهة، والبحث في النتائج المنطقية التي تلزم عن مجموعة من المفروض المجردة تجريدًا تامًّا عن الوقائع العينية من جهة أخرى، كما في الرياضيات البحت مثلاً. لذلك أرفض ادعاء بعض الفلاسفة بأن العقل يزودنا بمعارف وحقائق ضرورية ويقينية عن طبيعة الوجود لأنهم بذلك يعزون قوى وهمية للعقل لا تمت إليه بصلة. والأمر الذي يهمني في نظرة الفلاسفة التجريبيين وأتباعهم هو أنهم لم يذهبوا ضحية هذا الادعاء الخاطىء وهذا الوهم الخداع.

وايتهيد: بوصفك رجلاً متدينًا ما رأيك إذن بقول فلاسفة المنطقية الوضعية بأن القضايا التي يكون موضوعها «اللّه» مثلاً ليست قضايا حقيقية، وإنما هي جمل لا معنى لها ولا يمكن للفلسفة أن تبحث فيها بحثًا جديًّا ومجديًا؟

كيركغورد: في الجواب على سؤالك، لنأخذ على سبيل المثال إحدى العقائد المسيحية «نزل الإله إلى عالم الصيرورة» ، إني متفق اتفاقًا تامًّا مع المناطقة الوضعيين بأن هذه الجملة لا معنى لها قط تجريبيًّا، لأنها لا تشكل بالنسبة للمؤمن (وغير المؤمن) قضية عادية يمكن التيقن من صدقها أو كذبها بردّها إلى الوقائع التاريخية. إن الأبحاث التاريخية والعلمية حول هذا الموضوع لن تؤثّر قط على اليقين الذي تتّصف به هذه الحقيقة بالنسبة للمؤمن، سواء كانت نتائج هذه الأبحاث إيجابية أو سلبية. في الواقع إني لا أقف عند رأي هؤلاء

الفلاسفة بأن هذه العقائد لا معنى لها وإنما أذهب إلى القول بأنها مستحيلة وبأنها تعبّر عن تناقضات ومفارقات لا يمكن أن يقبلها العقل بأي صورة من الصور ولذلك لا يمكن معالجتها معالجة فلسفية مجدية. إن هذه العقائد تتطلّب مقدرة غير متناهية على الإيمان ليتمكن الإنسان من الأخذ بها، رغم كل ما فيها من تناقضات ومفارقات.

وايتهيد: إذن إنك تلوم المنطقيين الوضعيين لأنهم استخفّوا بمقدرة الإنسان على الإيمان بما يبدو للعقل غير ذي معنى ومستعصيًا على التصديق. أي في رأيك لم يدرك هؤلاء الفلاسفة أن الايمان يكتسب أهميته القصوى بالنسبة للإنسان من أن بعض العقائد التي يواجهها تبدو لعقله غير ذات معنى، إن لم تكن منطوية على تناقض ذاتي.

كيركغورد: أرى أنك فهمت غرضي خير فهم. على أية حال، يجب أن أوضح أمرًا آخر لا أتفق فيه مع الفلاسفة التجريبيين وهو إلحاحهم على أن الانطباعات الحسية، هي المصدر الوحيد لمعرفة طبيعة الموجودات العينية. إن الانطباعات الحسية المباشرة عاجزة عن اقتناص حقيقة الصيرورة وعن التعبير عن تحوّلها الدائم تعبيرًا صادقًا لأنها بطبيعتها ثابتة ومنفصلة ومتميزة بعضها عن بعض، بينما من المؤكد أن الصيرورة لا تتصف بهذه الصفات[1].

وايتهيد: إننا متفقان حول هذا الموضوع. لقد وجّهت انتقادات عديدة للفلسفة التجريبية لأنها أعطت مكان الصدارة للانطباعات الحسية في نظرية المعرفة وقد حاولت أن أبيّن أن هذه الانطباعات لا يمكن أن تكون المصدر الأولي لمعارفنا الأساسية عن طبيعة الأشياء، لأنها بحدّ ذاتها ليست سوى تجريدات من وعينا الفطري لتحوّل الطبيعة الدائم

(1) ف 66.

وصيرورتها المستمرة، ولذلك لا بد أن تقصّر هذه الانطباعات عن الإحاطة بالبُعد الزمني للأحداث الطبيعية مثلاً، وبما أن الانطباعات الحسية شبه ثابتة وشبه دائمة فإنها توحي لنا بأن الوجود الفعلي يتصف بهذه الصفات أيضًا وهنا يكمن خطر هذه النظرية.

كيركغورد: إذن، إننا متفقان على أن الصيرورة لا تُعرف على حقيقتها عن طريق الحس.

وايتهيد: نعم، ولكن لا بد لنا من معالجة السؤال: كيف ندرك الصيرورة بعد أن نفينا قدرة الفكر المجرد والانطباعات الحسية على اقتناص حقيقتها والتعبير عنها تعبيرًا صادقًا؟

كيركغورد: لقد عالجت هذه المشكلة وأجبت عليها. أعتقد أن الإيمان هو الوسيلة الصحيحة لمعرفة طبيعة الصيرورة على حقيقتها. على كل حال، قبل أن أفصّل رأيي حول هذا الموضوع أحبّ أن أسمع رأيك أولاً.

وايتهيد: قلت في أحد مؤلفاتي إن لدينا وعيًا فطريًّا لتحول الطبيعة[1]، والمهم في هذا هو أن التصورات المجردة والانطباعات الحسية لا تتوسط بين هذا الوعي وبين موضوعه، لذلك فليس هو وعيًا عقليًّا ولا وعيًا حسيًّا. لقد عبّر برغسون عن هذه الفكرة بقوله إن الصيرورة لا تعرف على حقيقتها كصيرورة إلّا عن طريق الحس.

كيركغورد: ما بكما أنت وبرغسون تعزوان قدرات غامضة للإنسان لحل المشكلة المطروحة علينا، لقد استقرّ رأيي على أن الإيمان هو الوسيلة الفضلى لحلّ هذه المشكلة خاصة وأن ظاهرة الإيمان ليست غريبة على أي أنسان وكلنا نعرفها معرفة حسنة.

---

(1) راجع: **The Concept of Nature,** Ch. 1.

وايتهيد: أرجوك أن تسترسل قليلاً في شرح هذه الفكرة.

كيركغورد: عندما يطلب منا أن نأخذ موضوعًا ما بواسطة الإيمان فإننا نقترب من هذا الموضوع بحذر وتردد، لأننا نعرف أن الإبهام يحيط به وأن الصدق جائز فيه جواز الكذب. ولكن عندما نؤمن نحصل على اليقين المطلق الذي يشكّل نفيًا قاطعًا للإبهام والتردد اللذين بدأنا بهما. استنتج من ذلك أن ظاهرة الإيمان تنطوي على التردد والإبهام منفيين وملغيين. وبما أن سياق الصيرورة جائز ومستقبلها مبهم وبما أن الإدراك العقلي والإدراك الحسي بطبيعتهما لا ينطويان على ما ينطوي عليه الإيمان من تردد وإبهام فلا بد من الاستنتاج أن ظاهرة الإيمان هي الطريقة الوحيدة لمعرفة حقيقة الصيرورة دون تحريف أو تزوير. وبعبارة أخرى، أن شيئًا ما في تركيب ظاهرة الإيمان يطابق تمامًا طبيعة الصيرورة وحقيقتها ويؤهله لأن يلعب الدور الذي يعطيه برغسون للحدس وتعطيه أنت للوعي الفطري. ولكن يجب ألّا ننسى أن الإيمان ينتهي إلى اليقين. وهذا اليقين يشكّل نفيًا للصيرورة ذاتها[1].

وايتهيد: شروحك تذكّرني بهيغل وآلاعيبه الديالكتيكية، على كل حال دعني أذكّرك بأنك تكلمت عن الإيمان، ولكن لم تتطرق إلى مسألة هامة وهي: ماذا يجب أن يكون موضوع الإيمان؟ دعني أوضح لك ما أرمي إليه بمثال واقعي: أفترض أن إنسانًا اسمه (س) يواجه اختيارًا صعبًا بين عدد من الاحتمالات المطروحة عليه (م، جـ، د...) فلا شك أن يعيش في حيرة وتردّد لأنه يعلم أن المستقبل مبهم وأن الاختيار الذي قد يقدم عليه، سيؤثر في الصورة التي سيتّخذها هذا المستقبل أي أنه يعلم أن الأمور ستكون

---

(1) ف 67.

مختلفة لو اختار «م» عوضًا عن «ج» أو عوضًا عن «د» مثلاً وبناءً على الرأي الذي عبّرت عنه منذ لحظات لا يمكن لـ«س» أن يتغلّب على حالة الحيرة والتردد التي يعيشها إلّا بواسطة اليقين الناتج عن الإيمان أو الالتزام بأحد هذه الاحتمالات المطروحة عليه دون الأخرى. وسؤالي هو: هل الإيمان بـ «د» مثلاً أفضل من الإيمان بـ «ج» (أو م) للتغلّب على هذه الحالة التي بدأ بها «س» ؟ أم أن جميع هذه الاحتمالات متكافئة بذاتها والإيمان بأي منها سيؤدي إلى النتيجة المطلوبة بذاتها؟ أي هل يختار «س» جُزافًا ليقطع حالة التردّد، أم هل هناك مبررات تجعل إيمانه في احتمال معين منها أفضل من إيمانه بأي من الاحتمالات الأخرى كوسيلة لقطع حالة التردد والحيرة والإبهام التي بدأ منها؟

كيركغورد: لقد بيّنت مؤلفاتي العديدة أن المعالجة الصحيحة لموضوع الإيمان وعلاقته بالحقيقة وباليقين المطلق تتّجه دائمًا نحو السؤال: كيف يؤمن الإنسان بما يؤمن به وليس بماذا يؤمن؟ وهذا الرأي مخالف تمامًا لتعاليم الفلسفات العقلية التقليدية التي تدعونا لأن نأخذ فقط بما يبدو صحيحيًا وسليمًا للعقل من الناحية الموضوعية. ولو صحّت هذه التعاليم لما احتاج الإنسان للإيمان ولأكتفى بالتصديق العقلي، ولكن الإيمان يلعب دوره الكبير عندما يعجز العقل عن إثبات موضوع هام أو نفيه من الناحية الموضوعية، وعندما لا يكتفي الإنسان بالحقائق الاحتمالية والتقريبية التي يتداولها العقل بل يطلب الحقيقة التامة واليقين المطلق. أما فيما يتعلق بالسؤال الذي طرحته علي منذ لحظات فأقول: المهم بالنسبة للإنسان الذي يواجه الإبهام المحيط بمستقبل الصيرورة بإبهام مماثل في صدره وتردّد وحيرة في قلبه هو فعل الإيمان بحد ذاته لأنه يمكّنه من أن يتغلّب على هذه الأحوال وأن يقطع الإبهام، ولذلك أشدّد على أن جميع الاحتمالات المطروحة

أمامه متكافئة ـ من وجهة نظره طبعًا ـ ولا فضل لأي منها على الآخر لأن أيًّا منها سيؤدي به إلى النتيجة المطلوبة إذا حصل فعل الإيمان. ولكن هذا لا يعني أن هذه الاحتمالات متكافئة أيضًا من وجهة نظر اللّه وأن صواب كل منها جائز كخطئه في هذه الحالة أيضًا، ولذلك ينطوي الإيمان دائمًا على مجازفة رهيبة، إذ قد يكون ما يؤمن به الإنسان حقًّا من وجهة نظر اللّه وقد لا يكون، وعندئذٍ يتردّى في الهاوية. لقد قلت مرارًا إن الوجود لا يشكّل ولا يمكن أن يشكّل نظامًا بالنسبة للإنسان ولكنه يشكّل مثل هذا النظام بالنسبة لله والمجازفة التي ينطوي عليها الإيمان تتلخّص في السؤال: هل تشكّل الحقيقة التي يؤمن بها المؤمن بيقين مطلق حقيقة في نظام الوجود كما يبدو ولله؟

وايتهيد: لكن قل لي بما أنك تقرّ أننا مخلوقات متناهية فلم يكن للوجود أن يشكّل نظامًا بالنسبة لنا، كيف تعرف أن الوجود يشكّل نظامًا بالنسبة لله؟

كيركغورد: أعرف ذلك عن طريق الإيمان الصرف.

الفصل الرابع

المعطيات الحسيّة في فلسفة رسل[1]

(1)

لقد كان البحث عن المعرفة اليقينية من أهم الدوافع التي دعت رسل إلى ممارسة التحليل الفلسفي، فعندما يتكلم عن هذا النوع من المعرفة لا يقصد بذلك اليقين المطلق الذي كان يبحث عنه الفلاسفة التقليديون بل العثور على تلك المعارف التي تتصف بأكبر درجة ممكنة من اليقين إذا قورنت بغيرها من المعارف. أي أن المعرفة التي ينشدها رسل تتصف باليقين إذا قيست بالنسبة إلى غيرها من المعارف الإنسانية فحسب (ف693). ويرى رسل أن بالإمكان اعتبار المعارف اليقينية التي يبحث عنها أساسًا متينًا وتبريرًا معقولاً لما يبقى لدينا من معارف الإنسان التي يتطرق إليها الشك بسهولة أكثر وسرعة أعظم مما يتطرق إلى ذلك الأساس.

(1) سنشير إلى مؤلفات رسل على النحو التالي:
«بحث في المعنى والصدق» (ر).
«المعرفة الإنسانية مجالها وحدودها» (ح).
«مشاكل الفلسفة» (م).
«تحليل العقل» (ت).
«تحليل المادة» (ت م).
«معرفتنا بالعالم الخارجي» (ع).
«المنطق والتصوف» (ص).
«المنطق والمعرفة» (ق) إعداد ر.ش. مارش.
«فلسفة برتراند رسل» (ف) إعداد ب.أ. شيلب.
«فلسفتي - كيف تطورت» (ط) ترجمة عبدالرشيد الصادق.

بدأ رسل البحث عن هذا النوع من المعرفة في كتابه «مشاكل الفلسفة» وذلك بطرح السؤال التالي: ألدينا أي نوع من المعرفة هو من اليقين بحيث لا يستطيع أي أنسان عاقل أن يشك فيه؟ (م9). وليردّ على هذا السؤال بالإيجاب كان عليه:

1) أن يبيّن لنا الأسس اليقينية التي يمكن أن نقيم عليها بناء المعرفة الإنسانية والتي لا يتطرّق إليها الشك بسهولة.

2) أن يبيّن لنا أيضًا طبيعة العلاقة القائمة بين هذه الأسس وبين المعارف التي ترتكز إليها؟ وسنناقش كلًّا من هذين الموضوعين على حدة:

أ) يبدأ رسل بحثه عن هذه الأسس اليقينية في مجال المعارف العامة التي ألفناها في حياتنا اليومية والعادية على هذا المستوى يمكننا القول إننا نعرف أشياء كثيرة مثلاً: «أنا أعرف السباحة» و «أعرف أن الشجرة في حديقتي لا تثمر» و «أن البروتونات تجذب الالكترونات» إلخ... يجد رسل نفسه أمام هذه المجموعة الضخمة من المعارف العادية الشائعة ويريد أن يبدأ بإدخال شيء من التنسيق والتنظيم عليها وذلك عن طريق تصنيف هذه المعارف من حيث درجات اليقين التي تتصف بها. وكلما ازدادت درجة اليقين التي تتمتّع بها هذه القضايا مال رسل إلى اعتبارها من الأسس اليقينية التي نقيم عليها بناء المعرفة الإنسانية، أما القضايا التي لا تتصف بدرجة كافية من اليقين فيعتبرها فرعية أو مشتقة ـ على وجه ما ـ من القضايا الأساسية. وليتسنّى لرسل تنسيق هذه المجموعة من المعارف يلجأ إلى الشك المنهجي الديكارتي. فهو يعتقد أن تطبيق المنهج الديكارتي على هذه المجموعة من القضايا يسمح لنا أن نرتبها في نسق معين تتألف مقدماته من القضايا التي تعسر على الشك، ثم تليها باقي القضايا مرتبة حسب صمودها للشك المنهجي كما يطبقه رسل. وبعد أن قطع رسل هذه المرحلة توفّر لديه نوعان من القضايا التي لا يمكن أن يتطرق إليها الشك هي: أ) القضايا المنطقية والرياضية. ب) القضايا التي تصف ما ندركه بالحواس مباشرة وتسمى «القضايا الأساسية»[1] وموضوعها خبرة حسية مباشرة

(1) Sense Data Propositions أو .Basic Propositions

كانطباعات اللون على العين أو اللمس على سطح الجلد. لن نتطرّق في هذا البحث إلى موضوع القضايا المنطقية والرياضية، بل سنركّز اهتمامنا على النوع الثاني من القضايا أي القضايا الأساسية .

2) يمكن تلخيص رأي رسل حول موضوع العلاقة القائمة بين القضايا الأساسية، وبقية القضايا التي ترتكز إليها بالنقاط التالية:

أ) بإمكاننا تحليل جميع القضايا التي تصف الأشياء والتي تصف الأحداث العقلية[1] إلى قضايا بسيطة هي «القضايا الأساسية» وهذا يعني أن تحقيق[2] النوع الأول من القضايا التي لا يتمّ إلّا بواسطة القضايا الأساسية.

ب) المعطيات الحسية هي الوحدات البسيطة التي تنحلّ إليها الأجسام والأحداث العقلية. ولذلك يعتبر رسل المعطيات الحسية الوحدات الأولى التي تتكوّن منها الأجسام ويعتبر القضايا التي يكون موضوعها هذه المعطيات قضايا أساسية.

(2)

لبرتراند رسل أكثر من رأي حول موضوع المعطيات الحسية، وسنبدأ هذا القسم من بحثنا بمناقشة رأيه الذي يوحّد بين المعطيات الحسية وبين «الاحساسات» (Sensations). يميّز بعض الفلاسفة بين فعل الإحساس وبين موضوع هذا الفعل ويعتبرون أن موضوع فعل الإحساس هو المعطيات الحسية بذاتها، فباستطاعتي مثلاً أن أصف الاحساسات التي أشعر بها وأنا أقلّب بين يدي تفاحة، أما إذا اعتبرت أن التفاحة نفسها حزمة من الإحساسات كان كلامي باطلاً. تبنّى رسل هذا الرأي في بداية حياته الفلسفية وميّز بين المعطيات الحسية من جهة والإحساس بهذه المعطيات من جهة أخرى، ولكنه تراجع عن هذا الرأي كلية في كتابه «تحليل العقل»، وقال إن المعطيات الحسية والإحساسات هي شيء واحد لا فارق بينهما، ولذلك فهو يعتبر «أن

(1) في حالة الأحداث العقلية يجب إدخال عنصر آخر هو الصور الذهنية.
(2) Verification.

الوحدات الأساسية التي تتكون منها المادة ليست الذرات والالكترونات، بل الإحساسات» (ت121). ويقول أيضًا: «علينا أن نستغني عن الذات بوصفها مقومًا من مقومات العالم الفعلية. لكننا إذا فعلنا هذا لن يكون من الممكن التفرقة بين الإحساس والمعطى الحسي أو أنني على الأقل لا أجد طريقة يمكننا بها أن نحتفظ بهذه التفرقة. وعلى ذلك فالإحساس الذي نحسّه عندما نرى بقعة لونية هو ببساطة تلك البقعة اللونية[1]. . . »(ت142). ويقول أيضًا: «... باستطاعتنا القول إن البقعة اللونية والإحساس الذي نحسّه عند مشاهدتها هما شيء واحد» (ت143). ومن الجلي إذن أن رسل يرفض التمييز بين المعطيات الحسية التي نشترك جميعًا في إدراكها وفعل الإدراك الحسي الذي يعتبر فعلًا ذاتيًا يخص المدرك وحده. نستنتج من ذلك أن رسل يعتبر السؤالين التاليين متكافئين من حيث المعنى والمضمون:

1) هل يمكن أن توجد الإحساسات إذا لم يوجد مدرك يدركها؟

2) هل يمكن أن توجد المعطيات الحسية إذا لم يوجد مدرك يدركها؟

وجواب رسل على هذين السؤالين هو النفي إذ نراه يقول: «إني اعتبر الصفات الثانوية والصفات الأولية ذاتية أي لا يمكن أن توجد إلّا في مجال يوجد فيه كائن حي له أعضاء للحس ودماغ...» (ف709). إن الفيلسوف جورج مور يصرُّ على التمييز بين المعطيات الحسية، وبين إحساسنا بهذه المعطيات ويعتبر السؤالين اللذين طرحناهما أعلاه مختلفين تمامًا من حيث المعنى والمضمون، وذلك لأنه يرى أن موضوع السؤال الأول هو إحساستنا الذاتية الخاصة بنا بينما موضوع السؤال الثاني هو المعطيات الحسية التي نشترك جميعًا بإدراكها، وهي مستقلة في وجودها عن إدراكنا لها ولذلك يجيب السؤال الأول بالنفي وعلى السؤال الثاني بالإيجاب.

(3)

يستعمل رسل عبارة «الإدراك الحسي» بمعنيين اثنين، معنى واسع وآخر

(1) ترجمة: عبدالرشيد الصادق، (ط165).

ضيق فهي تشير بمعناها الواسع إلى خبراتنا الحسية عامة بما فيها العوامل الإضافية التي تدخل في تكوين هذه الخبرات مثل الذاكرة والمخيلة والتجارب السابقة والأفكار المسبقة وقدرتنا على الاستدلال ألخ...، أما بمعناها الضيق فتشير إلى «النواة الحسية» (Sensory Score) التي ندركها مباشرة بمعزل عن أي من العوامل الإضافية التي سبق ذكرها فإذا جرّدنا خبراتنا الحسية عن جميع العوامل التي تعود إلى الذاكرة والمخيلة والخبرات السابقة إلخ... عثرنا على «نواة حسية» خالصة نقية من كل هذه الشوائب ندركها بصورة مباشرة لا أثر فيها للاستدلال والتأويل والتفسير، ولا لأي من العوامل الأخرى التي تدخل في تكوين مدركاتنا الحسية بمعناها الواسع (ت140).

يعود بنا هذا الموضوع إلى ما أسلفناه عن «القضايا الأساسية»، إذ يتبين لنا الآن أن موضوع هذه القضايا هو النواة الحسية التي ندركها مباشرة ولذلك لا يتسرّب إليها الشك إلّا بصعوبة بالغة، أما القضايا الإخبارية الأخرى فإن موضوعها هو الإدراك الحسي بمعناه الواسع أي بما فيه من الزيادات التي عدّدناها ولذلك يتسرب إليها الشك بسهولة وتكون عرضة للخطأ والصواب. وبكلام آخر تتعدى القضايا الإخبارية العادية مجال النواة الحسية الخالصة بتأثير الذاكرة والمخيلة والاستدلال والخبرات السابقة إلخ... بينما تشكّل القضايا الأساسية تعبيرًا لغويًا عن مدركاتنا الحسية الحالية دون أن تتعداها إلى أكثر من ذلك وهذا سرّ اليقين الذي تتمتع به هذه القضايا.

سبق أن قلنا إن رسل يعتبر المعطيات الحسية الوحدات البسيطة والأولى التي تتركب منها الأجسام، وبذلك يكون لتلك المعطيات أسبقية على الأجسام. والسؤال الذي يواجهنا الآن هو ما نوع هذه الأسبقية؟ هل هي أسبقية زمنية أم أسبقية تحليلية؟ يبدو لي من المؤكد أن إدراكنا للأجسام سابق على إدراكنا للمعطيات الحسية الخالصة من حيث الترتيب الزمني. إننا نعيش حياتنا اليومية منذ الطفولة في عالم من الأشياء المادية، لا في عالم من المعطيات الحسية الخالصة وإدراكنا لهذه الأجسام لا يكون مجردًا عن الذكريات والتوقعات والاستدلالات قط، إلّا في حالات نادرة جدًا. إننا لا نحلّل عالم خبراتنا الحسية إلى «معطيات حسية خالصة» وإلى «بقع لونية معينة» إلّا بوصفنا فلاسفة نحاول أن نفهم طبيعة المعرفة والخبرة الحسية

عامة. ولكن المعطيات الحسية (أو الإحساسات) سابقة على الأجسام من حيث سياق التحليل المنطقي، فنحن عندما نحلّل خبراتنا الحسية نجد أن معطيات هذه الخبرات هي البسائط الأولى التي ينتهي إليها التحليل كما ينتهي عندها، ونجد أيضًا أنها الوحدات الأولى التي تتركّب منها الأجسام والتي نراجع عليها جميع معارفنا الخاصة بتلك الأجسام، لنتحقّق من صوابها أو خطئها. أي بإمكاننا أن نعتبر المعطيات الحسية سابقة للأجسام بهذا المعنى التحليلي فقط. ولكن يبدو أن رسل لم يميز بوضوح بين الأسبقية الزمنية والأسبقية التحليلية، ولذلك اعتبر أن السابق في سياق التحليل سابق أيضًا في سياق الترتيب الزمني، فهو يقول في هذا الباب: «إنه (أي الإحساس) نواة خبراتنا الفعلية وهو لا يوجد في حالته الخالصة إلّا لدى الأطفال الصغار» (ت144). ويعتبر أن مسؤولية تحديد ماهية هذه النواة الحسية تقع على عاتق علماء النفس (ت140). أي بما أن ما تدركه حواس الطفل لا يقع تحت تأثير الذاكرة والمخيلة والاستدلال والخبرات السابقة إلخ... فإن موضوع هذا الإدراك هو النواة الحسية أو المعطيات الحسية الخالصة كما توجد بذاتها بمعزل عن تأثير العوامل الإضافية التي ذكرناها وبما أن علماء النفس هم الذين يدرسون مثل هذه الأحوال في الأطفال فإن مسؤولية تحديد ماهية هذه المعطيات الحسية الخالصة تقع على عاتقهم.

ويبدو لي أن رسل مخطىء في هذا الباب. فإذا كانت المعطيات الحسية سابقة للأجسام في السياق التحليلي، فلا يعني هذا أنها سابقة عليها أيضًا في سياق الترتيب الزمني. إن فكرة «المعطيات الحسية الخالصة» نتيجة لتحليلات دقيقة ومعقدة يقوم بها الفيلسوف حتى يصل إلى الوحدات البسيطة الأولى في بناء المعرفة الإنسانية ولكن هذا لا يعني أن الطفل الصغير يدرك مباشرة هذه المعطيات التي توصّل إليها رسل بعد جهد عقلي كبير. أضف إلى ذلك، أن الدراسات التي قام بها علماء النفس تثبت أن الأطفال في بادىء الأمر لا يملكون القدرة على التمييز والتعيين وأن انطباعاتهم الحسية الأولى تؤلّف مجالاً متصلاً متجانسًا لا تباين فيه. ومع مرور الأيام تنمو في الطفل القدرة على التمييز والتعيين، وبذلك يتعلم كيف يفرق بين الأشياء وإذا شبّ هذا الطفل وأصبح فيلسوفًا تمكّن عندئذ من تحليل خبراته إلى «معطيات حسية خالصة» وإلى «بقع لونية معينة» ، ومع أن معطيات

الفيلسوف الحسية تعتبر أولية من حيث الدراسة التحليلية للمعرفة الإنسانية، فإن معرفته للأجسام تأتي قبل معرفته للمعطيات الحسية من حيث الترتيب الزمني.

لنعد الآن إلى موضوع العلاقة القائمة بين المعطيات الحسية والأجسام في فلسفة رسل فنسأل عن العلاقة القائمة بين الشجرة التي نشاهدها وبين المعطيات الحسية التي نراجع عليها جميع القضايا التي تصف تلك الشجرة. يعتبر رسل الشجرة «تركيبة» (CONSTRUCTION) من هذه المعطيات الحسية وهذا يعني:

أ) أن رسل يرفض الفكرة التقليدية التي تعتبر أن الأشياء تتألف من جوهر لا يقع في حدود الخبرة الحسية ومن أعراض ندركها بحواسنا.

ب) وهو يريد أن يفسّر معرفتنا للأشياء تفسيرًا تامًّا دون أن يلجأ إلى عناصر خارجة كليًّا عن نطاق الخبرة الحسية (كالجوهر مثلاً).

ولذا، فعندما يحلّل الأجسام إلى وحداتها الأولى والبسيطة يريد أن تكون جميع هذه الوحدات محسوسة (بالفعل أو بالقوة)، كما يحاول أن يفسر الكائنات الفرضية التي يتكلم عنها العلماء (مثل الإلكترونات والكرات التي لا تتأثر بالاحتكاك والغازات المثالية) بالطريقة ذاتها. أي أنه يريد أن يبين أن هذه الكائنات التي لا يمكن مشاهدتها هي تركيبات مؤلفة برمتها من عناصر يدركها المدرك بالفعل (ص100). وينتج عن ذلك أن جميع القضايا التي تصف الأشياء والقضايا التي تصف الكائنات الفرضية يمكن ردها إلى «القضايا الأساسية» وبذلك تكون تلك القضايا ممكنة التحقيق دائمًا. أضف إلى ذلك، أن رسل يرى أنه ليتسنّى لنا أن نرد القضايا التي تصف الأحداث العقلية إلى القضايا الأساسية وجب أن تكون موضوعات القضايا الأساسية (أي المعطيات الحسية) لا هي بالمادية ولا هي بالعقلية، وإنما ذات طبيعة محايدة. إنه يقول حول هذا الموضوع: «في اعتقادي أن الهيولى التي يتألف منها عالم تجاربنا الحسية ليست مادة ولا عقلاً وإنما هي شيء أساسي أكثر من كليهما، ويبدو أن كلا المادة والعقل مركبان والهيولي التي يتألفان منها تقع بينهما» (ت10). نستنتج من هذا الكلام:

أ) إن رسل يرفض النظرة التقليدية التي تعتبر العقل جوهرًا روحيًا موجودًا على نحو ما في الجسد.

ب) يرفض النظرة الثنائية التي تقول بوجود الشجرة باعتبارها شيئًا ماديًا بالإضافة إلى المعطيات الحسية التي ندركها حينما نكون قرب تلك الشجرة.

أي أن رسل بوصفه فيلسوفًا تجريبيًا ينكر وجود الشجرة باعتبارها شيئًا ماديًا لا تقع عليه الحواس وباعتبارها المؤثر الخارجي الذي يسبّب في المشاهد تلك المجموعة من الإحساسات التي نسمّيها بالشجرة. إن «الهيولي المحايدة» التي يتكلّم عنها رسل هي الوحدات البسيطة والأولى التي ينتهي تحليل خبراتنا الحسية إليها وعندها، وهذه الوحدات هي «الإحساسات» أو «المعطيات الحسية الخالصة» التي أشرنا إليها، وبعبارة أخرى إن المعطيات الحسية (أو الإحساسات) عناصر محايدة تقع بين العقل والمادة(1).

يقول رسل: إن المادة ناتجة عن ارتباط المعطيات الحسية المحايدة بمجموعة معينة من العلاقات السببية، وينتج العقل عن ارتباط هذه المعطيات بمجموعة أخرى من العلاقات السببية، فإذا ارتبطت هذه العناصر المحايدة بعلاقات سببية ترجع إلى علم الفيزياء وقوانينه، انتجت لدينا شيئًا ماديًا أما إذا ارتبطت هذه الوحدات بعلاقات سببية ترجع إلى علم النفس وقوانينه أنتجت لدينا حالة عقلية. أي التمييز بين المادة والعقل يستند إلى طبيعة القوانين السببية التي تربط العناصر المحايدة بعضها إلى بعض، فإن ارتبطت وفقًا لقانون الجاذبية مثلاً نتج لدينا شيء ما أما إذا ارتبطت وفقًا لقانون التداعي نتج لدينا حالة عقلية. وبعبارة أخرى، يعتبر رسل المعطيات الحسية ذات طبيعة محايدة لأن بإمكانها أن تترتب وفقًا لكل من هاتين الفئتين من القوانين العلمية، ومع

(1) يشبّه عبد الرشيد الصادق العناصر المحايدة عن رسل (بالنومين) في فلسفة كانط من حيث إنه لا يمكننا أن ندرك إلا مظاهر هذه العناصر سواء كانت مظاهر مادية أو مظاهر عقلية أما حقيقة هذه العناصر فلا يمكننا أن نصل إليها بإدراكنا قط (ط المقدمة صفحة م). إني لا أجد في كتابات رسل أي مبرر لهذا التشبيه على الإطلاق. إن العناصر المحايدة في فلسفة رسل ليست «حقيقة خفية تكمن خلف الظواهر» وإنما هي المعطيات الحسية الخالصة التي إذا ترتبت بطريقة معينة تكون عقلًا، وإذا ترتبت بطريقة أخرى تكون مادة.

ذلك فإنه يعترف بأن الصور الذهنية ليست من العناصر المحايدة، بل هي عناصر عقلية بحت لأنها لا تترتب إلّا وفقًا لقوانين علم النفس وبهذا تتميز عن المعطيات الحسية.

لا تخلو نظرية رسل في الهيولى المحايدة من الصعوبات. فإذا أخذنا بعين الاعتبار إصرار رسل على أن المعطيات الحسية والإحساسات هي شيء واحد، فكيف يتسنّى لنا أن نعتبر الإحساس بالألم مثلاً عنصرًا محايدًا بين الحالات العقلية والأشياء المادية؟ تحتّم علينا هذه النظرية أن نقول إن هذا الاحساس، ذو الطبيعة المحايدة، قد يرتبط بمعطيات حسية مغايرة إما وفقًا للقوانين الفيزيائية أو وفقًا للقوانين السيكولوجية، ولكن كيف يرتبط الألم بمعطيات حسية أخرى، بحيث يصبح عنصرًا من العناصر التي تشكل جسمًا ماديًا؟ إن الضرس المنخور مثلاً خاضع لقوانين فيزيائية وكيميائية، ولكن لا علاقة لهذا الأمر بالألم باعتباره إحساسًا محضًا؟ يبدو إذن أن بعض المعطيات الحسية ـ على أقل تقدير ـ لا ترتبط ببعضها على نحو معين إلّا وفقًا للقوانين السيكولوجية، وبذلك لا يجوز أن نقول إنها ذات طبيعة محايدة. وبالإضافة إلى ذلك، يمكننا أن نسأل ما هي هذه القوانين السببية التي يتكلم رسل عنها وكيف توصّلنا إلى معرفتها؟ وأبسط جواب على هذا السؤال هو أن القوانين الفيزيائية تعميمات تصف العلاقات المنتظمة بين الظواهر الطبيعية. والقوانين السيكولوجية تعميمات تصف الارتباطات المنتظمة بين الأحداث العقلية . فإذا صحّ هذا التعريف البسيط لهاتين الطائفتين من القوانين تكون محاولة رسل للتمييز بين المادة والعقل بواسطة هذه القوانين مصادرة على المطلوب لأن تعريف الأحداث العقلية يتمّ عن طريق القوانين السيكولوجية بينما يفترض تعريف هذه القوانين ذاتها وجود الأحداث العقلية، وينطبق الاعتبار نفسه على تعريف الأشياء المادية والقوانين الفيزيائية. فوجب أن نسأل: هل نعتبر الجسم (د) شيئًا ماديًا لأنه خاضع لقوانين فيزيائية معينة (ل ولَ)، أم نعتبر (ل ولَ) قوانين فيزيائية لأنها تصف طبيعة الأشياء المادية الشبيهة بـ د؟ عندما يحاول رسل التمييز بين العقل والمادة يقول: إن د جسم مادي لأنه خاضع لـ (ل ولَ) ولكنه عندما عالج موضوع القوانين السببية - في مؤلفاته المختلفة - يعتبر أن (ل ولَ) هي قوانين فيزيائية لأنها تعميمات تصف طبيعة الأجسام الشبيهة بـ د. وبكلام آخر، يقول رسل إن القوانين السببية هي

التي تجعل من العناصر المحايدة مادة أو عقلاً، ولكنه يقول أيضًا إن القوانين السببية تعميمات وصفية مستنبطة من طبيعة الظواهر (سواء كانت مادية أم عقلية) وهي لا تفرض أية خصائص معينة على هذه الظواهر. يتبيّن لنا إذن أن ما يهدف إليه رسل من تحديد طبيعة المادة والعقل عن طريق القوانين السببية، لن يتمّ إذا لم يعرّف هذه القوانين بصورة مستقلة تمامًا عن الأشياء المادية والحالات العقلية، وبما أنه لم يفعل ذلك فإن تفكيره حول هذا الموضوع يظل مصادرة على المطلوب.

(4)

عندما يحاول رسل تركيب الأجسام والأحداث العقلية من العناصر المحايدة يستعين في بعض الأحيان بعنصرين إضافيين، هما الصور الذهنية والكائنات الفرضية التي لا يدركها مدرك معين، وقد ورد معنا أن رسل لا يعتبر الصور الذهنية من العناصر المحايدة ،وإنما يعتبرها عناصر عقلية صرفة. أما فيما يتعلق بتركيبه للعالم الخارجي، فهو يقول بضرورة الاستعانة بالكائنات الفرضية التي لا تقع في نطاق التجربة الحسية، بالإضافة إلى العناصر المحايدة المحسوسة، إنه يردّ الأجسام في كتابه «مشاكل الفلسفة» إلى عنصرين:

أ) حزمة المعطيات الحسية التي يدركها المشاهد.

ب) الشيء المادي الذي يكمن خلف هذه المعطيات الحسية ويشكل المؤثر الخارجي الذي يسبب هذه الإحساسات في المشاهد، لقد قبل رسل في الفترة المبكرة من تطوره الفلسفي بالنظرية الثنائية في الإدراك الحسي، واعتبر أن افتراض وجود هذا المؤثر الخارجي ضروري لتعليل وتفسير خبراتنا الحسية (م18، 35، 36).

ولكنه بدّل رأيه حول هذا الموضوع في فترة لاحقة ورفض الاستعانة بالكائنات الفرضية في تركيبه للعالم الخارجي وأراد إقامة هذا التركيب على عناصر يدركها المدرك فحسب. أي أنه تنازل عن هذه الثنائية (في كتابه «معرفتنا بالعالم الخارجي»)، وحاول أن يستعيض عن الكائنات الفرضية التي لا تقع في حدود التجربة الحسية بتركيبات مؤلفة برمتها من عناصر يدركها

المدرك بالفعل، أي من المعطيات الحسية. ولكنه عاد في الفترة الأخيرة من تطوره الفلسفي إلى النظرية الثنائية في الإدراك الحسي، كما يتبيّن لنا من كتابه «تحليل المادة» وقبل مرة أخرى بوجود بعض الكائنات الفرضية باعتبارها عناصر أولية لا يمكن الاستغناء عنها في تفسير العالم الذي يحيط بنا.

لنستعرض بإيجاز بعض ما قاله رسل حول النظرية الثنائية. يحلّل رسل العبارة «إني أرى طاولة» على النحو التالي: «إني أرى شيئًا متصلاً ومستطيلاً ولامعًا وبنّي اللون ورؤيتي هذه بكل تأكيد هي حادثة في داخلي» (ف704). «إني اعتبر الصفات الأولية والصفات الثانوية معًا ذاتية، أي لا يمكن أن توجد إلّا في مجال يوجد فيه كائن حي له أعضاء للحس ودماغ» . ويرى أن هذه المعطيات الحسية (أي الصفات) مرتبطة بعلاقة سببية «بالشيء المادي» أو «بالأحداث الفيزيائية» المستقلة في وجودها عن المُدرك (ف709). ويقول أيضًا: «إن ما أشاهده عندما أرى الطاولة متآين مع فعل المشاهدة بينما الطاولة باعتبارها شيئًا ماديًا مرتبطًا بهذا الفعل تأتي قبل فعل المشاهدة بقليل» (ف704). ويضيف أيضًا ما يلي: «عندما نعلم مدى التعقيد الذي يكتنف تلك السلسلة السببية التي تبدأ بالطاولة (باعتبارها شيئًا ماديًا) وتنتهي بالمعطيات الحسية التي أدركها يتبين لنا أن أي شبه قريب بين هذه المعطيات والطاولة ذاتها مستبعد جدًا لذلك أشك فيما إذا كانت الطاولة شبيهة بمدركاتي الحسية» (ف704). بناءً على هذه الأقوال يمكن تلخيص موقف رسل حول هذا الموضوع كما يلي:

1) حينما نشاهد لونًا معينًا (اللون الأحمر مثلاً) فهو موجود في المشاهد أي ليس لهذا اللون وجود مستقل عن وجود المشاهد.

2) عندما ننظر إلى شيء ما نشاهد مجموعة من الصفات الحسية وهذه الصفات ذاتية أي ليس لها وجود مستقل عن وجود المشاهد.

3) وبالإضافة إلى هذه الصفات الذاتية، توجد «الأشياء المادية» المستقلة في وجودها عن هذه الصفات والمرتبطة بها ارتباطًا سببيًا، أي تشكل هذه «الأشياء المادية» المؤثر الخارجي الذي يسبب الصفات الحسية في المشاهد.

4) توجد لدينا طاولتان: الطاولة المحسوسة باعتبارها مجموعة من

الصفات الحسية (أو الاحساسات) والطاولة «المادية»، التي لا تقع عليها الحواس والتي تولد الطاولة المحسوسة في المشاهد.

5) قد تشبه الطاولة المحسوسة الطاولة المادية وقد لا تشبهها، والطاولة المادية تأتي قبل الطاولة المحسوسة زمنيًا ويمثّل رسل على ذلك بقوله إن الشمس باعتبارها شيئًا ماديًا سابقة على الشمس باعتبارها محسوسًا بثماني دقائق[1] (ف 704).

لقد تبنى رسل النظرية الثنائية، بالرغم من أن الاعتراضات عليها بسيطة ومعروفة جيدًا، ولذلك لا حرج علينا من أن نعيد ذكر أهم هذه الاعتراضات. وإذا بدأنا بما قاله رسل عن الطاولة المحسوسة والطاولة المادية تبين لنا أن جميع أقواله عن انعدام الشبه (أو وجوده) بين هاتين الطاولتين هو مجرد تخمين لا أساس له في الواقع المحسوس، وذلك أن معرفتنا محصورة في الطاولة المحسوسة فقط بينما تقع الطاولة المادية خارج نطاق التجربة الحسية فكيف نستطيع أن نتكلم عن أوجه الشبه أو الاختلاف بين شيئين أحدهما محسوس والآخر لا يمكن أن يكون موضوعًا لأي خبرة حسية على الإطلاق؟ بالإضافة إلى ذلك إذا كانت الطاولة المادية خارجة تمامًا عن مجال تجاربنا الحسية كيف عرف رسل أنها موجودة فعلاً وبأي

(1) حاول بعض الفلاسفة تحليل عبارة «هذه الطاولة حمراء» بواسطة المعطيات الحسية التي تتنبّأ بها هذه العبارة وقالوا: إن هذه العبارة تقول إنك إذا نظرت في اتجاه معين فستشاهد بقعة لونية معينة تعارفنا على تسميتها (بالأحمر)، أي أن مثل هذه القضايا هي وعود بإحساسات ستطرأ على المشاهد إذا اتخذ وقفة معينة. (انظر: زكي نجيب محمود، «**خرافة الميتافيزيقا**»، ص87). ومهما تكن حسنات هذا النمط من التحليل لا يمكننا أن نعالج نظرية رسل التي نحن بصددها الآن من خلاله، لأن رسل يرفض هذا النمط من التحليل في معالجته لموضوع الإدراك الحسي. كتب رسل: «قد يقول بعض الفلاسفة إنه حينما أقول «الكتاب في الدرج» إن ما أعنيه هو «لو فتح أحدهم الدرج لرأى الكتاب» ومثل هذا الرأي - بغض النظر عن صوابه أو خطئه - لا يخطر إلاّ ببال فيلسوف وهو ليس الرأي الذي أريد مناقشته» (ر233). ويقول أيضًا: «من الآن فصاعدًا لن نفترض - كما كنا نفعل عندما كنا نركّب الكائنات الفرضية - إن ما هو موجود في تلك الأماكن هو ما سنشاهده لو ذهبنا إليها» (ت م 216).

حق يقول إن هذه الطاولة هي المؤثر الخارجي الذي يسبّب في المدرك ما نسميه بالطاولة الحسوسة وأن الطاولة الأولى سابقة على الثانية؟ إن هذه الأقوال فارغة من المعنى، لأنه لا يمكن التحقّق من صدقها أو كذبها بمراجعتها على الواقع المحسوس[1]. ولذلك إما أن يتنازل رسل عن تجريبيته أو عن النظرة الثنائية في الإدراك الحسي.

يبدو أن مصدر هذه النظرية الثنائية في الإدراك الحسي هو ما نلاحظه من التغيرات العديدة التي تطرأ على صفات الأشياء، إذا قورنت بالثبات النسبي الذي تتصف به الأشياء نفسها. جميعنا يعلم أن لون قطعة النسيج مثلاً يتغير بالنسبة للمشاهد وفقًا لظروف معينة، مثل المكان الذي يقف فيه هذا المشاهد والطريقة التي يقع فيها الضوء على قطعة النسيج إلخ... وبالرغم من ذلك نقول إن قطعة النسيج تحتفظ بلونها «الحقيقي»، أو أنها تحتفظ «بنفس اللون» مع أنها «تبدو في لون آخر» . بعبارة أخرى، تميز لغة الحياة اليومية بين «اللون الحقيقي» لقطعة النسيج الذي لا يتغير والألوان الأخرى التي «تبدو» للمشاهد وكأنها لون القطعة والتي تتغير حسب تبدل الظروف والأحوال المحيطة بالمشاهد. ولا يخفى على القارىء أن بذور النظرية الثنائية في الإدراك الحسي تكمن في هذا التمييز بين «ما هو حقيقي» و «ما يبدو للمشاهد» من صفات الأشياء. إننا نميز بين هاتين الفئتين من الصفات لأننا ننظر عادة إلى الأشياء في ظروف وأوضاع معينة تتكرّر في حياتنا اليومية، ونعتبر أنها الظروف والأوضاع السوية التي نشاهد من خلالها الأشياء على حقيقتها، لذلك تجدنا ننظر إلى تلك المعطيات الحسية التي ندركها في الظروف والأوضاع السوية على أنها الصفات «الحقيقية للأشياء» بينما نعتبر المعطيات الحسية التي ندركها في ظروف وأوضاع مختلفة تشذّ عن الظروف السوية أنها صفات «غير حقيقية» تبدو للمشاهد على ما هي بسبب هذه الظروف والأوضاع الخاصة أو الشاذة، ونقول أيضًا إنه عندما

(1) قد يضطر الفيلسوف إلى افتراض وجود «الطاولة المادية» عندما يحاول تعليل تجاربنا الحسية (كما اضطر علماء القرن التاسع عشر إلى افتراض وجود «الأثير» ليعللوا كيفية انتقال موجات الضوء)، ولكن يجب ألا ينسى هذا الفيلسوف أن وجود هذه الطاولة هو افتراض ليس إلا وهذا ما نسيه رسل عندما قال بوجود الطاولتين وجودًا فعليًا.

تزول هذه الظروف والأوضاع الخاصة ونعود إلى الأحوال السوية سنشاهد مرة أخرى الصفات «الحقيقية» للأشياء، وعلى سبيل المثال حينما ننظر إلى زنبقة يجب ألّا ننسى أننا نراها بيضاء في ظروف وأوضاع معينة فقط، أي أننا ننظر إليها في ضوء الشمس وعلى بُعد معين ومن زاوية معينة إلخ... وبما أن هذه الظروف تتكرّر دائمًا عندما ننظر إلى الزنبقة (إلّا فيما ندر). نستنتج أن البياض هو «لونها الحقيقي» . بعبارة أخرى «اللون الحقيقي» هو اللون الذي نشاهده في الظروف والأوضاع السوية. ولكن إذا عرّضنا الزنبقة إلى نوع آخر من الضوء سنراها حمراء أو خضراء وسنقول إن الزنبقة «تبدو حمراء» (ولكنها في الحقيقة بيضاء)، أي أننا نعتبر ذلك اللون الذي نشاهده حينما ننظر إلى الزنبقة في أوضاع وظروف غير الأوضاع والظروف السوية، ليس لونها الحقيقي وإنما هو اللون الذي «يبدو للمشاهد» بسبب ظروف الإضاءة الشاذة. ولو تصورنا إنسانًا لم يشاهد الزنبق إلّا تحت الأضواء الاصطناعية، ولذلك كان يراه دائمًا أحمر اللون، فإنه سيعتبر ظروف الإضاءة المذكورة هي الظروف السوية لرؤية الزنبق، وإذا حدث أن رأى زنبقة في ضوء الشمس فإنه سيقول لنفسه «تبدو هذه الزنبقة بيضاء ولكنها في الحقيقة حمراء» . وزيادة في الإيضاح لنأخذ مثالاً آخر: لا بد وأن الكثيرين منا لاحظوا أنه حينما تذهب إحدى السيدات لشراء قطعة من النسيج في أحد الأسواق المظلمة فأول ما تفعله هو أن تحمل قطعة النسيج التي وقع عليها الاختيار إلى الخارج لتتأكد من «لونها الحقيقي» أي أن هذه السيدة لا تعتبر اللون الذي تشاهده لون القطعة الحقيقي إلّا إذا تحققت ظروف معينة من الإضاءة، ولو تصورنا سيدة أخرى اعتادت أن تشاهد قطع النسيج تحت الأضواء الاصطناعية وبعيدًا عن ضوء الشمس (نوعًا ما) فإنها ستعتبر اللون الذي تشاهده في مثل هذه الظروف لون القطعة الحقيقي، أما لونها كما تراه في ضوء الشمس فإنها ستعتبره «اللون الذين يبدو لها بسبب الأوضاع الخاصة للإضاءة» . من الجلي إذن أن ما يُسمّى «باللون الحقيقي» لقطعة النسيج نسبي إلى الأوضاع والظروف التي يَنظر من خلالها المشاهد إلى الأشياء وإلى ما اعتاد المشاهد أن يعتبره بالأوضاع والظروف السوية. فحينما يقول أحدنا إن لون قطعة النسيج لم يتغيّر مع أنها تبدو الآن بلون آخر يكون معنى كلامه هو أنه عندما تعود الظروف والأوضاع السوية مرة أخرى سنرى

نفس اللون الذي كنا نراه دائمًا في مثل هذه الأوضاع والظروف. نستنتج إذن أن ما يسمى بالصفات «الحقيقية للأجسام» هي تلك المعطيات الحسية التي ندركها في أوضاع وظروف تختلف عن الأوضاع والظروف السوية.

باستطاعتنا أن نطبّق هذا التحليل على مشكلة أخرى من مشكلات الإدراك الحسي: يعلم الجميع أنه إذا أخذنا عصًا وغمرنا جزءًا منها في الماء نراها ملتوية، وإذا لمسنا هذه العصا بيدنا (وهي لا تزال في الماء) نشعر أنها مستقيمة ولذلك نقول إن العين خدعتنا. يمكننا أن نردّ هذا الوضع إلى الاعتبارات التالية:

1) إن الظروف السوية التي نشاهد فيها العصا عادة تبين لنا أنها مستقيمة بالنسبة للعين وبالنسبة لليد أيضًا.

2) عندما نغمر قسمًا من العصا بالماء نرى أنها ملتوية ولكننا نلمس باليد أنها مستقيمة، وبما أن العين هي التي انحرفت عما ندركه في الظروف السوية ـ بينما اليد لم تنحرف ـ نقول إن العين قد خدعتنا.

3) لو تصورنا أن أوضاعًا معينة قد تحققت بحيث نرى العصا مستقيمة ولكننا نلمس باليد أنها ملتوية عندئذ نقول إن اليد قد خدعتنا، لأنها انحرفت عما ندركه في الظروف السوية وبما أن العين لم تنحرف لا نعتبر أننا نعاني خداعًا بصريًّا.

4) لنتصور الآن جماعة من الناس يعيشون في بحيرة بحيث يقضون معظم أوقاتهم مغمورين في الماء حتى صدورهم. إن الظروف السوية التي يشاهدون فيها العصا تبين لهم أنها ملتوية بالنسبة للعين ومستقيمة بالنسبة لليد. أي أن هناك اقترانًا منتظمًا بين ما تشاهده العين، وتلمسه اليد في هذه الأوضاع التي وصفناها.

5) إذا رفع أحد هؤلاء القوم عصاه من الماء كلية فسيرى أنها مستقيمة ويلمس باليد أنها مستقيمة، وبما أن العين هي التي انحرفت عما يدركه في الظروف السوية، وبالنسبة لهؤلاء القوم، سيعتبر هذا الشخص أن عينه قد خدعته ولكن يده لم تخدعه.

6) ولو تصوّرنا أن أوضاعًا معينة قد تحقّقت بحيث يرى هؤلاء القوم العصا ملتوية ويتبيّن لهم باللمس أيضًا أنها ملتوية، فإنهم سيعتبرون أن اليد قد خدعتهم لأنها انحرفت عما يدركون في الظروف السوية، وبما أن العين لم تنحرف فلا يقولون بوجود خداع بصري في هذه الحالة.

(5)

ننتقل الآن إلى معالجة المعطيات الحسية في فلسفة رسل من حيث علاقتها بمشكلة الكليات والجزئيات. أول ما نلاحظه هنا أن رسل عبّر عن آراء مختلفة على مرّ السنين حول هذا الموضوع وسنستهل هذا القسم من بحثنا ببعض الإيضاحات الأولية: تتمتع الجزئيات بوجود معين في المكان والزمان وبإمكاننا أن نشير إليها كقولنا: «هذا البيت» أو «تلك الشجرة» أما الكليات فهي الخصائص التي تتصف بها الجزئيات ولذلك قال بعض الفلاسفة إن الكليات تضاف إلى الجزئيات بينما الجزئيات نفسها لا يمكن إضافتها إلى أي شيء آخر، وإنما تشكل دائمًا الموضوع الذي يضاف إليه. وتمشّيًا مع هذا التفكير اعتبر بعض الفلاسفة الخواص التي تتصف بها الأشياء (أي المحمولات) من الكليات. بالإضافة إلى ذلك، اعتبر هؤلاء الفلاسفة أن الأشياء (البيت والشجرة إلخ...) تتألف من جوهر ومن صفات حاصلة في ذلك الجوهر فحينما أقول: «البيت كبير» ، «البيت قديم» ، «البيت جميل» ، أعدّد الصفات التي تكمن في «البيت» باعتباره موضوع هذا الخواص. بعبارة أخرى، تلعب الجزئيات دور الموضوعات التي تكمن فيها الصفات الكلية. ووفقًا لهذه النظرة، فإن العبارة «هذا اصفر» تتحلّل إلى: «الصفرة صفة محمولة على جزئي معين أشير إليه بهذا» . أي أن علاقة الحَمْل جوهرية وأولية في هذا النمط من التحليل الفلسفي وسنوجز الإشارة إلى هذه النظرة بتسميتها النظرة الحملية.

أما النظرة الفلسفية المناوئة فتنكر وجود الجزئيات بوصفها موضوعات تكمن فيها الخواص الكلية وتحلّ حزمًا من هذه الخواص محل الجزئيات. ووفقًا لهذا التفكير تتحلّل العبارة «هذا أصفر» إلى: «أن صفة الصفرة حاضرة مع مجموعة من الصفات الأخرى نشير إليها بهذا» . أي أن هذه النظرة

ترفض أن تعطي لعلاقة الحمل أي مكانة جوهرية وأولية في التحليل الفلسفي وسنوجز الإشارة إلى هذه النظرة بتسميتها النظرة الكلية.

أما السؤال الذي يواجهنا الآن فهو: هل يعتبر رسل العناصر المحايدة (أو المعطيات الحسية) كليات أم جزئيات؟ كتب رسل في مرحلة مبكرة من تطوره الفلسفي بحثًا تحت عنوان «حول العلاقات القائمة بين الكليات والجزئيات» (ق103) دافع فيه عن النظرة الحملية واعتبر صفات الأشياء والعلاقات القائمة بينها كليات وأثبت وجود الجزئيات بوصفها الموضوعات التي تضاف إليها هذه الكليات. يقول مثلاً: «تكون الجزئيات إما مواضيع، أو حدود للعلاقات ولكنها لا تكون أبدًا صفات أو علاقات» (ق109). وتمشّيًا مع هذه النظرة الحملية التي تبنّاها رسل في ذلك الوقت قال إن الموضوعات التي تكمن فيها الخواص تختلف اختلافًا جذريًا عن مجموع هذه الخواص، ولا يمكننا أن نستعيض عن الجزئيات بحزم من هذه الخواص (110). كتب رسل ما يلي حول هذا الموضوع: «إذن يجب أن نعتبر الموضوعات من الجزئيات وأن ننظر إلى هذه الموضوعات على أنها تختلف اختلافًا جذريًا عن أي مجموعة من الصفات العامة التي قد تضاف إليها» (ق120). بعبارة أخرى، أعطى رسل - في هذه المرحلة من تطوره الفلسفي - مكانة أساسية ونهائية لعلاقة الحمل واعتبرها علاقة بسيطة وأولية لا يمكن ردها أو تحليلها إلى علاقة أبسط.

تنازل رسل عن النظرة الحملية في كتابه «تحليل العقل» وقال: إن العناصر المحايدة جزئيات وليست كليات كما كان يعتقد سابقًا، ولذلك بإمكاننا - من حيث المبدأ فقط - أن نعطي لكل واحد من هذه العناصر اسمًا خاصًا به ويقول رسل في هذا الموضوع: «تتألف الهيولى التي يتركب منها العالم من عدد لا يحصى من الجزئيات العابرة[1] كالتي تقع في عمليات الإبصار والسمع إلخ...» (ت143). ويقول أيضًا: «لا توفّر لنا اللغة وسيلة مباشرة للدلالة على تلك الأحداث العابرة والأولية التي تتألف منها تلك الحزم التي ندعوها بالأشياء والأشخاص... إني أسمي هذه الوحدات البسيطة

(1) Transient particulars.

والأولية بالجزئيات وبإمكاننا أن نعين لهذه الجزئيات أسماء أعلام، ولو كانت اللغة من صنع العلماء لوجدنا دون أدنى شك اسم علم لكل واحد من هذه الجزئيات» (ت193). يبدو واضحًا أن الذي يعنيه رسل بالجزئيات في هذه المرحلة من تطوره الفلسفي، يختلف عما كان يعنيه عندما تبنّى النظرة الحملية التي تقول إن الجزئيات بوصفها الموضوعات التي تكمن فيها الصفات تختلف اختلافًا جذريًّا عن مجموعة الصفات التي تضاف إليها، ورأينا أيضًا أن رسل كان يعتبر هذه الصفات كليات. أما النظرة الجديدة التي عبّر عنها في كتابه «تحليل العقل»، وهي التي تنكر وجود الجزئيات بوصفها موضوعات تُضاف إليها الصفات كما تنكر أن هذه الصفات من الكليات وتعتبرها مجرد جزئيات كما تعتبرها البسائط الأولى التي تتركّب منها الأشياء. عدّل رسل هذا الرأي في كتبه اللاحقة («بحث في المعنى والصدق مثلاً») وتبنى النظرة الكلية التي تقول بأن الصفات كليات، وأن الأشياء حزم من هذه الصفات الكلية فحسب. أي استمر رسل في رفضه للنظرة الحملية، وعوضًا عن أن يعتبر البسائط الأولى التي تتركب منها الأشياء «جزئيات عابرة» (كما فعل في كتابه «تحليل العقل») أخذ يعتبرها كليات من جديد.

رأينا أن رسل اعتبر في كتابه «تحليل العقل» الصفات الحسية جزئيات بينما قال إنها كليات في كتابه «بحث في المعنى والصدق»، ويجب الإشارة إلى بعض النتائج التي تترتب على كل من هذين القولين، يقول رسل في هذا الموضوع: «إننا نفترض وجود الصفات فقط (باعتبارها كليات) ولا نفترض أيضًا وجود أمثلة فردية لهذه الصفات، وبما أن اللون الواحد يمكن أن يوجد في أوقات مختلفة فإنه يسبق نفسه» (ر101 - 102). «يجدر بي أن أقول إنه حينما يوجد لون معين في مكانين مختلفين مع الصفات التي تحدد موضعًا معينًا في مجال النظر» (ح316). ويقول أيضًا: «أستنتج أن الصفات وحدها كافية، ولا لزوم لافتراض وجود أمثلة فردية لهذه الصفات» (ر103). تبين هذه المقاطع التي استشهدنا بها من كتابات رسل الفوارق بين الموقف الذي عبّر عنه في كتابه «تحليل العقل»، وبين الموقف الذي ورد في كتابه «بحث في المعنى والصدق» وهي كما يلي:

1) وفقًا للنظرة الكلية الواردة في كتابه «بحث في المعنى والصدق» يحلّل

رسل العبارة «هذا أصفر» إلى: «الصفرة حاضرة هنا» (أنظر ف 714 أيضًا). وهذا يعني أنه عندما نشاهد اللون الأصفر فنحن لا نشاهد أمثلة فردية معينة لصفة كلية هي «الصفرة» وإنما نشاهد الصفرة الكلية بذاتها ولذلك يستنتج رسل أن الصفات قد تسبق نفسها زمنيًا.

2) أما بالنسبة للنظرة التي عبّر عنها في كتابه «تحليل العقل» فإنها تعتبر الصفات جزئيات فردية (جزئيات عابرة على حد قوله) وبذلك عندما نشاهد اللون الأصفر فنحن لا نشاهد (الصفرة) بذاتها وإنما لونًا جزئيًا له وجود معين في حيز مكاني معين وفي فترة زمنية محدودة، ولا يمكن أن يوجد هذا اللون الجزئي في أي مكان آخر، أو في أي فترة زمنية أخرى وعليه لا يمكن للصفات أن تسبق نفسها زمنيًا.

3) بما أن رسل كان يعتبر الصفات جزئيات (في كتابه «تحليل العقل») فإنه يعتمد في تعريف هذه الصفات على علاقة الشبه القائمة بينها، وبذلك تكون «الصفرة» تلك الفئة من الصفات التي تشبه صفة معينة حاضرة في الخبرة الحسية كالذهب مثلاً (ت196).

4) لا تحتل علاقة الشبه هذا المقام الرفيع في النظرة الكلية، لأن اللون الأصفر الذي أشاهده الآن، والذي شاهدته البارحة هما في الحقيقي شيء واحد لا شيئان، وهذا الشيء هو «الصفرة» بذاتها ولا نستفيد شيئًا من قولنا إن «الصفرة» تشبه نفسها.

تتلخّص النظرة الكلية التي تبناها رسل في النقاط التالية:

أ) الصفات التي نشاهدها كليات وليست أمثلة فردية لهذه الكليات.

ب) الأشياء مركبات من هذه الصفات.

ج) لا وجود للجزئيات باعتبارها موضوعات تكمن فيها الصفات.

د) لا توجد أسماء أعلام بالمعنى الدقيق لهذه العبارة، ويمكننا استبدال جميع الكلمات التي تعتبر أسماء أعلام بوصف للأشياء التي تسميها هذه الأسماء ويتمّ هذا الوصف بواسطة سلسلة متناهية من «العبارات الوصفية» التي تشير إلى الصفات التي يتركّب منها ذلك الشيء.

هـ) التحليل الصحيح لعبارة «هذا أصفر» هو: «الصفرة موجودة هنا» وكلمة (هنا) تشير إلى مجموعة من الصفات موجودة معًا وتشكّل مركبًا واحدًا (ف714). أي أن هذه النظرة لا تعطي لعلاقة الحمل أي مكانة نهائية أو أولية في التحليل الفلسفي كما تفعل النظرة الحملية التقليدية.

(6)

يعترف رسل أن النظرة الكلية التي استقرّ رأيه عليها في نهاية الأمر، تجعل جميع القضايا الحملية الصادقة قضايا تكرارية (حـ317). ولم يطمئن رسل إلى هذه النتيجة وحاول أن يتجنّبها دون التنازل عن النظرة الكلية، وعلى سبيل المثال لنأخذ القضية التالية: «الطاولة صفراء» التي تعتبر عادة قضية إخبارية ولكن يبدو لرسل أن النظرة الكلية التي تبنّاها تحوّل هذه القضية إلى قضية تكرارية فكيف يحدث هذا؟ ورد معنا أن رسل يعتبر الطاولة حزمة من الصفات فحسب وإذا أردنا تعريف الطاولة تعريفًا تامًّا فما علينا إلّا أن نعدد جميع الصفات (والعلاقات) التي تؤلف ما نسميه بالطاولة، ولذلك يعرِّف رسل الطاولة بقوله: «إني أرى شيئًا متصلاً ومستطيلاً ولامعًا وبني اللون إلخ...» (ف704). فحينما يدّعي أحدهم «أن الطاولة صفراء» إذا سألنا هذا الشخص أن يعرّف لنا «الطاولة» تعريفًا تامًّا فإنه سيذكر حتمًا لونها الأصفر مع بقية الصفات التي تتركب منها الطاولة، أي أن موضوع هذه القضية يحتوي ضمنًا على محمولها وبذلك تكون قضية تكرارية مع أنها تبدو لأول وهلة أنها إخبارية لأننا لم نحلّل بدقة العناصر التي تدخل في تركيب موضوعها. بعبارة أخرى، بما أن الصفات التي يتحلّل إليها موضوع القضية التي نحن بصددها تضم صفة «الصفرة» تكون عبارة «الطاولة صفراء» تحصيل في المحمول لما هو حاصل ضمنًا في الموضوع.

يمكن أن نعالج هذه الفكرة من زاوية أخرى، ورد معنا أن رسل يعتبر أسماء الأعلام بديلاً مختصرًا للعبارات الوصفية التي تصف خواص الأشياء التي تسميها تلك الأسماء وكل ما يمكن أن يقال عن هذه الأشياء يمكن أن يقال دون ذكر أسمائها، وذلك عن طريق استعمال العبارات الوصفية التي تبسط صفات هذه الأشياء وعلاقاتها المتبادلة. أي أن «الإسكندر» مثلاً بديل

مختصر لجميع العبارات الوصفية التي تنطبق على ذلك الشخص. وعليه تصبح القضية «احتل الاسكندر أثينا» قضية تكرارية لأن «احتلال أثينا» هي إحدى العبارات الوصفية التي تنطوي تحت البديل المختصر لمجموع هذه العبارات. ولكن لم يطمئن رسل إلى هذه النتيجة وأراد أن ينظر إلى هذه القضية على أنها إخبارية وصادقة لأنها تنطبق على الواقع التاريخي. لذلك حاول رسل تأويل النظرة الكلية بصورة تسمح له أن يتجنّب تكرارية القضايا الحملية الصادقة، وتتلخّص هذه المحاولة برد الاعتبار إلى الجزئيات بطريقة جديدة لا تلزم رسل «بالجزئيات» كما تفهمهما النظرة الحملية (حـ317 - 321)، وتتألف هذه المحاولة من أربع نقاط وسنمحّصها بالترتيب ونبين فشلها.

1) يقول رسل: «إذا شاهدتُ بقعتين من لون معين في آن واحد أجد اختلافًا بينهما، يعود إلى صفات معينة مثل كونهما إلى أعلى أو إلى أسفل أو إلى يمين أو إلى يسار. وتكتسب هاتان البقعتان صفة الجزئية (Particularity) بفضل هذه الصفات» (حـ318). أي أن الصفات المكانية هي التي تضفي خاصة الجزئية على الصفات الكلية التي ندركها بحواسنا. ولكن الصفات المكانية المذكورة - باعتبارها صفات - هي من الكليات فكيف نحصل على الجزئية من صفة كلية؟ كيف يمكن للصفات المكانية الكلية أن تضفي صفة الجزئية على أي شيء مهما كان؟ إذا كانت الصفات المكانية الكلية حاضرة في مركب مع صفات كلية أخرى فمن أين يكتسب هذا المركّب صفة الجزئية؟ إن وجود الصفات الكلية معًا في مركب واحد لا يضفي صفة الجزئية على ذلك المركب، حتى لو كانت بعض تلك الصفات صفات مكانية. وعلى سبيل المثال، لو قال أحدهم: «تقع هذه البقعة الخضراء على يمين الجدار»، فإن هذا القول يشكل قضية تكرارية لأننا إذا استعضنا عن كلمة «الجدار» بمجموعة العبارات الوصفية التي تبسّط الخصائص والعلاقات التي يتركب منها الجدار فإن العبارة: «يقع الجدار على يسار هذه البقعة الخضراء» ستكون واردة حتمًا في هذه المجموعة: أي أن محمول هذه القضية يندرج بصورة مستترة تحت موضوعها، وبذلك تكون قضية تكرارية. نستنتج من ذلك أن العلاقات المكانية لا تؤمّن لرسل «صفة الجزئية» التي يبحث عنها ولا تنقذ القضايا الحملية الصادقة من التكرارية.

2) يقول رسل لو استبدلنا «قيصر» بمجموعة من العبارات الوصفية التي تبسّط لنا حياة ذلك الرجل، سنجد في هذه المجموعة عبارة تشير إلى أنه عبر نهر الروبيكون وبذلك تكون القضية «عبر قيصر نهر الروبيكون» تكرارية (حـ318). ويقول أيضًا بإمكاننا أن نعتبر هذه القضية إخبارية لأننا في الواقع لا نعرّف قيصر بوصف شامل لحياته، وليس بإمكاننا أن نفعل ذلك بسبب ضآلة معرفتنا لتفاصيل حياته. أي أن رسل يحاول إنقاذ هذه القضية من التكرارية بقوله:

أ) إننا في الواقع لا نعرّف «قيصر» بواسطة مجمل العبارات الوصفية التي تنطبق عليه.

ب) لا نستطيع أن نعرّف «قيصر» بهذه الصورة، لأن معرفتنا عنه محدودة.

يبدو لي أن رسل يحاول إنقاذ القضية «عبر قيصر نهر الروبيكون» من التكرارية عن طريق الاستفادة من كون معرفتنا محدودة ومن الالتباس الذي يرافق استعمالنا لكلمة «قيصر». وعلى سبيل المثال، قد يكون «قيصر» بالنسبة لي «الرجل الذي حكم روما» وقد يكون بالنسبة لك «القائد الروماني العظيم» وقد يكون بالنسبة لشخص ثالث «الرجل الذي عبر نهر الروبيكون» والالتباس وارد لأن كل منا يعتبر «قيصر» بديلاً مختصرًا لواحدة من هذه العبارات الوصفية أو لأكثر من واحدة ولا يزول هذا الالتباس كلية إلّا إذا توفرت لدينا جميع العبارات الوصفية التي تنطبق على قيصر والتي يكون «قيصر» بديلاً مختصرًا لها. من الجلي إذن أن إزالة هذا الالتباس بكامله ممكنة من حيث المبدأ فقط. نستنتج من ذلك، أن قول رسل بأننا في الواقع لا نعرّف قيصر بواسطة مجمل العبارات الوصفية التي تنطبق عليه لا يحوّل القضية «عبر قيصر نهر الروبيكون» إلى قضية إخبارية، لأنه إذا عزمنا على إزالة الالتباس الذي يرافق كلمة «قيصر» فإننا سنجد عبارة وصفية تشير إلى عبوره نهر الروبيكون واردة في مجموعة العبارات الوصفية التي يعتبرها هذا الاسم بديلاً مختصرًا عنها، وبذلك تظل القضية «عبر قيصر نهر الروبيكون» تكرارية.

أما فيما يتعلق بقول رسل إننا لا نستطيع أن نعرّف «قيصر» بإيراد جميع العبارات الوصفية التي تصدق عليه، لأن معرفتنا محدودة فهو قول صحيح،

ولكن هذا لا يجعل القضية التي نحن بصددها قضية إخبارية. عندما يقول دعاة النظرة الكلية أن التعريف الكامل «لقيصر» هو جميع العبارات الوصفية التي تنطبق على ذلك الشخص، فهم يعلمون كل العلم أن مثل هذا التعريف متعذّر من الوجهة العملية، ولكن فحوى كلامهم هو أن هذا التعريف ممكن من حيث المبدأ ويتألف من مجموعة متناهية من العبارات الوصفية. إن هذه الفكرة شبيهة تمامًا برأي رسل في موضوع «المصطلحات الأولية» (Minimum Vocabulary)، حيث يقدّم لنا رسل عددًا من هذه المصطلحات (وهي لا تحتوي على أسماء أعلام) ومن البديهي أنه يتعذّر علينا من الناحية العملية وصف جميع خبراتنا بواسطة هذه المصطلحات ودون استعمال أسماء الأعلام، ولكن الفكرة التي يرمي إليها رسل هي أنه يمكننا أن نصف جميع خبراتنا بواسطة هذه المصطلحات الأولية من حيث المبدأ فقط. نحن نسلّم مع رسل أن معرفتنا لقيصر ضئيلة ومحدودة وعلى سبيل المثال لنفترض أن كل ما نعرفه عن هذا الشخص لا يتعدّى هذه القضايا الثلاث: «الرجل الذي عبر نهر الروبيكون»، «القائد الروماني العظيم»، «الرجل الذي حكم روما»، وبذلك يكون «قيصر» بديلاً مختصرًا لهذه القضايا الثلاث. والآن إذا قال أحدهم «عبر قيصر نهر الروبيكون» بات هذا القول قضية تكرارية وذلك ضمن حدود معارفنا عن قيصر.

3) يقول رسل: لنفترض أن (م) صفة من صفات شخص سندعوه (أ) وبذلك يكون (أ) بديلاً مختصرًا لمجموعة من الصفات تحتوي بينها على م ـ أي أن العبارة «شخص الذي يتصف بالصفة م» تندرج تحت الاسم أ. ثم يقول أيضًا إنه إذا اتصف (أ) بصفة أخرى مثل (د) فإن قولنا: «أ يتصف بـ د» لا يشكل قضية تكرارية (حـ319). بعبارة أخرى، يعتقد رسل أن هذا التحليل ينقذ مثل هذه القضايا من التكرارية (إذا كانت صادقة). لقد توصل رسل إلى هذه النتيجة لأنه أغفل تحليل العبارة «الشخص الذي يتصف بالصفة م» تحليلاً دقيقًا. فلو تمعّنا في الأمر لتبين لنا أنه لدينا في هذا المثال الصفة (م) والشخص (أ) الذي يتصف بهذه الصفة، والآن إذا حلّلنا عبارة «الشخص أ» إلى عناصرها الأولى لنتج لدينا سلسلة من العبارات الوصفية: ف، ق، ل إلخ.... وبذلك تتحلّل العبارة «الشخص الذي يتصف بالصفة م» إلى: «الصفة م حاضرة في مركب واحد مع الصفات ف، ق، ل إلخ...» .

وإذا احتوت هذه السلسلة من العبارات الوصفية على «د» فإن قولنا: «أ يتصف بالصفة د» يشكل قضية تكرارية أما إذا لم تحتوِ هذه السلسلة على «د» فإن قولنا «أ يتصف بـ د» يشكل قضية كاذبة. لذلك نستنتج أن رسل لم يتمكن حتى الآن من تفادي تكرارية القضايا الحملية الصادقة ضمن نطاق النظرة الكلية التي تبناها.

4) يقول رسل: «بإمكاني أن أشاهد شيئًا مركبًا دون أن أتعرف على جميع أجزائه، وإذا ركزت انتباهي وعرفت أن هذا الشيء أجزاء، تشكل هذه المعرفة حكمًا يحلّل الشيء المركب ولكن هذا الحكم لا يعتبر حكمًا تكراريًا لأنه كنت قد عرّفت الشيء المركب باسم الإشارة «هذا» ولم أعرّفه على أنه مركب من أجزاء أعرفها» (حـ320). لنوضح ما يعنيه رسل بهذا الكلام: عندما أشاهد شيئًا مركّبًا (الطاولة مثلاً) قد أشير إليه بعبارة : «هذا» (أو بعبارة «الطاولة») قبل أن أتعرف على جميع أجزائه وإذا دققت النظر فيما بعد وعثرت على بعض الخصائص الإضافية التي يتصف بها هذا الشيء - كأن اكتشف بقعة زرقاء في أسفله - ثم أقول: (توجد بقعة زرقاء في أسفل هذا الشيء» فعندئذٍ لا يشكل هذا القول قضية تكرارية لأن الشيء الذي أشرت إليه بعبارة «هذا» في بادىء الأمر، لم يكن يتضمن علمي بوجود البقعة الزرقاء في أسفله، أي أن محمول هذه القضية لا يندرج في هذه الحالة تحت موضوعها. ولكن تبدو مثل هذه القضايا إخبارية، لأننا لا ندقق عادة في صفات الأشياء التي نشاهدها وكثيرًا ما نصدر عليها الأحكام على أثر نظرة خاطفة ودون أي تدقيق أو تمحيص، أما إذا توخّينا الدقة في أحكامنا فقبل أن نقول شيئًا عن الطاولة مثلاً سنفحصها فحصًا دقيقًا، ونأخذ علمًا بجميع صفاتها وخصائصها (بما فيها البقعة الزرقاء في أسفلها)، ثم نشير إلى جميع ما شاهدناه وعرفناه بعبارة «هذا»، وعليه عندما نقول «توجد بقعة زرقاء في أسفل هذا الشيء»، فإن هذا القول يشكّل قضية تكرارية، أي أن عبارة «هذا» بديل مختصر لجميع العبارات الوصفية التي تنطبق على الشيء المذكور، وبما أن العبارة التي تشير إلى البقعة الزرقاء هي إحدى هذه العبارات الوصفية يكون محمول هذه القضية مندرجًا بصورة مستترة تحت موضوعها. وبذلك تكون قضية تكرارية.

نستنتج مما ورد معنا أن محاولات رسل لتجنّب تكرارية القضايا الحملية الصادقة لم يكتب لها النجاح، وإذا أراد رسل أن يستمرّ في تبنيه النظرة الكلية وأن يستمرّ في اعتباره اسم العلم بديلاً مختصرًا للعبارات الوصفية فقط وجب عليه إذن أن يقبل بتكرارية القضايا الحملية الصادقة، حتى رسل نفسه شعر بفشل هذه المحاولات إذ كتب قائلاً: «بإمكاننا أن نتفق مع لايبنتز إلى هذا الحد: نحن مضطرون لإعطاء الأشياء المركبة أسماء بسبب جهلنا فقط، ولكن من الناحية النظرية يمكننا تعريف أي من هذه الأشياء المركبة بتعداد الصفات التي تتألف منها» (حـ325). ويقول ايضًا: «إن الحاجة إذن لأسماء الأعلام مرتبطة بالطريقة التي نكتسب بها معارفنا وستزول هذه الحاجة عند اكتمال هذه المعارف» ـ حـ325). بعبارة أخرى، يرى رسل أن الحاجة لأسماء الأعلام ناتجة عن النقص الدائم الذي يشوب المعرفة الإنسانية، وكلما اكتملت هذه المعرفة زالت الحاجة لهذه الأسماء وبما أن القضايا الحملية تبدو إخبارية لأن موضوعاتها أسماء أعلام فكلما زالت الحاجة لهذه الأسماء تبيّن لنا أن هذه القضايا هي في الواقع تكرارية، ومن حيث المبدأ، عندما تكتمل المعرفة الإنسانية وتزول الحاجة لأسماء الأعلام تمامًا سيتبيّن لنا بكل وضوح أن جميع هذه القضايا تكرارية. لقد وصل رسل عن طريق التجريبية إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها لايبنتز عن طريق التفكير الميتافيزيقي التأملي.

الفصل الخامس

نظرية الأخلاق عند برغسون

دراسة تحليلية ونقدية لنظرية الأخلاق المغلقة والمفتوحة والتصوف عند برغسون

القسم الأول

الأخلاق المغلقة أو الساكنة

تمهيد:

تحمل كلمة «الأخلاق» (La Morale) ثلاثة معانٍ هامة على الأقل[1]:

1) إنها تنوّه بمجموعة التصورات والأحكام والمشاعر والمواقف المتعلقة بالحقوق والواجبات التي يعترف بها الناس ويحترمونها بصورة عامة في زمن معين وفي مجتمع أو مدنية معينة. وتكوّن هذه المجموعة ما يسمى بالوقائع الأخلاقية (Les Faits Moraux).

2) تنوّه بالعلم الذي يدرس هذه الوقائع الأخلاقية. عندما نقول: إن الفيزياء هي علم الظواهر الطبيعية، فنحن نميز ضمنيًّا بين علم الفيزياء باعتباره منهجًا للبحث عن المعرفة وبين الموضوع الذي يدرسه هذا المنهج. كذلك الأمر بالنسبة للأخلاق بمعناها الثاني، إنها تشير إلى منهج وطريقة لدراسة الوقائع الأخلاقية أو الاجتماعية ولذلك تجوز تسميتها «بعلم الوقائع

---

(1) راجع: **Levy - Bruhl, La Morale et la Science des Moeurs,** ، ص101، 102.

الأخلاقية» (La Science des Fatis Moraux) أو «بعلم الواقع الاجتماعي» (La Science de la Realite Sociale). ونلاحظ هنا أننا في كل من هذين المعنيين الذي يشير إليهما اصطلاح الأخلاق نعالج دراسة وصفية لكل من العادات والتقاليد والمعتقدات الأخلاقية لجماعة معينة من الناس في زمان ما. ويتماشى هذان المعنيان للأخلاق ومع وظيفة عالم الاجتماع أكثر مما يتماشيان مع اهتمامات الفيلسوف.

3) تنوّه كلمة الأخلاق بالعلم الذي يبيّن المبادىء التي يجب الاقتداء بها لعمل الخير وتجنّب الشر. وهذا المعنى يهم الفيلسوف أكثر مما تهمّه المعاني الأخرى، لأنه لا يعتبر الأخلاق دراسة وصفية لوقائع معينة فحسب، وإنما يهتم بها من حيث هي دراسة تقديرية ترمي إلى تبيان المعايير الصحيحة للتمييز بين الخير والشر والحق والباطل في سلوك الفرد والجماعة.

تعمّدنا أن نوضح معنى اصطلاح الأخلاق على أساس استعماله في مدرسة ليفي ـ برول ودرك هايم في علم الاجتماع، لما كان لكليهما من أثر بعيد في فلسفة برغسون الأخلاقية والاجتماعية، لذلك نرى أن نظريته في الأخلاق المغلقة تُرجع الأفكار الأخلاقية المعهودة إلى مقولات علم الاجتماع، كما نجدها عند هذين العالمين الفرنسيين. ونلاحظ أيضًا أن برغسون يختلف عن كبار الفلاسفة الذين عالجوا الموضوعات الأخلاقية قبله في أنه يركز اهتمامه على البحث عن مصادر الأخلاق ومنابعها، غير مكتفٍ بمعالجة الموضوع على الطريقة التقليدية المعهودة. أما الأخلاق باعتبارها قيمًا ومُثُلًا على الإنسان أن يقتدي بها ويحققها فيرجعها برغسون إلى التصوف بحيث تتجسد في المتصوف أسمى القيم وأرفع الغايات الأخلاقية التي يجب أن يقتدي بها الإنسان. أما الأخلاق باعتبارها علمًا تقديريًا مستقلًّا عن بقية العلوم والدراسات، فلا وجود لها عند برغسون لأنه قسّم الموضوعات التي كانت تدخل في نطاق هذا العلم إلى قسمين، ألحق القسم الأول بعلم الاجتماع وألحقَ القسم الثاني برمته بالتصوف. فماذا بقي للفيلسوف في هذا المجال سوى أن يحلّل أقوال علماء الاجتماع وأقوال المتصوفين من الناحية المنطقية واللغوية؟

بالرغم من أن اسم المؤلَّف الذي نحن بصدده الآن هو «منبعا الأخلاق

والدين» فإنه ليس من الواضح تمامًا ما هما هذان المنبعان، ولذلك بذلت في هذه الدراسة بعض الجهد لأحدد ـ بأقصى ما يتيسّر لي من دقة ـ هذين المصدرين ولأبيّن بأي معنى (أو معانٍ) يعتبرهما برغسون منبعي الأخلاق والدين.

عرض وتحليل

ننتقل الآن إلى إعطاء صورة موجزة لنظرية برغسون في الأخلاق المغلقة كي نستعملها فيما بعد أساسًا لتحليلاتنا وشروحنا. يعتبر برغسون الواجب أو الإلزام (Obligation) أهم عنصر من العناصر التي تدخل في بنيان مجموع العادات الاجتماعية والأخلاقية التي تتحكّم بحياة الفرد وتضبط سلوكه وتصرفه، ولذلك يأمل الوصول إلى منابع الأخلاق وأصولها عن طريق تحليل فكرة الواجب. بالإضافة إلى ذلك، فإن اهتمام برغسون لا ينصبّ على القواعد والسنن والتقاليد والقيم التي تعيش بموجبها الناس فحسب وإنما يتجه كذلك نحو القوى الخفية التي تدفع الإنسان إلى العمل بموجب المبادىء الأخلاقية السائدة في مجتمعه أو إلى العمل على خرقها ومعاكستها. لذا نجد أن برغسون يهتم اهتمامًا بالغًا «بديناميكا» العمل الأخلاقي. وهذا واضح من استعماله لاصطلاحات معينة مثل: الحركة والسكون، الضغط والانجذاب. نستنتج إذن أن أفعال الإنسان تصدر عنه إما بدافع العادات الاجتماعية والشخصية وإما تحت تأثير انجذاب عاطفي نحو شخص معيّن ونحو ما يمثّله هذا الشخص من قيم. أما الحجج المنطقية والعقلية فليس بإمكانها التأثير في سلوك الإنسان واختياراته ما لم تأتِ منسجمة مع ميول دفينة في نفسه مصدرها إما إلحاح العادة وإما الانجذاب نحو الفعل المنشود. لذلك يعالج برغسون التصورات والأفكار التي تدور حولها الفلسفة الأخلاقية التقليدية (مثل المبادىء الأخلاقية، والنوايا، والغايات، والمسؤولية، والفضيلة، والبواعث، والمثل العليا إلخ...) من زاوية معينة هي كشف القوى الأساسية الكامنة خلف سلوك الإنسان الأخلاقي والاجتماعي. وإذا كانت بعض هذه الأفكار التي عددناها لا تساعد برغسون في هذه الدراسة فإنه يمرّ عليها مرور الكرام ليس إلّا. إنه يعتبر هذه التصورات الأخلاقية أفكارًا جامدة وجاهزة لا تنطبق على سيولة الواقع ومرونته ولذلك يوجّه اهتمامه إلى القوى «الفائقة

للعقل»[1] والقوى «التي تقع في مستوى أدنى من مستوى العقل»[2] باعتبارها المحركات الأصيلة الكامنة وراء سلوك الإنسان الأخلاقي والاجتماعي. وبعبارة أخرى، يبحث برغسون في طبيعة القوى ومنبعها التي تؤثر في كل منا عندما نشعر أننا ملزمون أخلاقيًا على فعلٍ ما دون غيره.

وليشرح برغسون أفكاره حول هذه الموضوعات يشبّه المجتمعات البشرية بمجتمعات طبيعية أخرى مثل الكائنات الحية المتعددة الخلايا ومجتمعات النحل والنمل، ويبيّن برغسون أن الصفة المشتركة بين هذه المجتمعات هي عامل الربط بين أفراد المجتمع الواحد ربطًا محكمًا يشدهم إلى بعضهم بروابط خفية عظيمة الأثر، أي أن التماسك الذي تتصف به المجتمعات البشرية شبيه بالتماسك الذي نجده بين خلايا الجسم الواحد أو بين نمل القرية الواحدة مما يجعلها تضحّي بجزء منها، إذا اقتضى الأمر، في سبيل المجموع. أما الاختلاف الأساسي بين المجتمعات البشرية وغيرها من المجتمعات الحيوانية فهو أن الأولى مؤلفة من كائنات ذكية تتمتع بمهارة فائقة على صنع الأدوات والآلات واستعمالها لقضاء حاجاتها العملية مما يجعلها قادرة على التغيّر والتقدم، بينما تخضع المجتمعات الثانية لحتمية طبيعية صارمة. ويتساءل برغسون: إذا كانت المجتمعات البشرية لا تخضع للقوى الغريزية الصارمة التي تعمل على تماسك المجتمعات الحيوانية تماسكًا تامًّا، ترى ما هي القوى التي تشدّ أفراد المجتمع البشري الواحد بعضهم إلى بعض وتعمل على تآزرهم ليكونوا مجتمعًا متماسكًا متينًا؟ ويجيب برغسون بقوله: إن القوة التي تحقّق التماسك في المجتمعات البشرية هي «الضغط الاجتماعي» . وذلك عن طريق العادات الاجتماعية والأخلاقية والتكييف الاجتماعي للفرد. في الواقع، يرد برغسون الواجب الأخلاقي إلى ما يسميه «بالضغط الاجتماعي».

يرى برغسون في العادات الاجتماعية بديلاً لتلك الحتمية الصارمة التي تتحكم في المجتمعات الحيوانية، ويبرز الإحساس بالواجب الأخلاقي

(1) Supra - intellectuelle.
(2) Infra - intellectuelle.

والاجتماعي من مجموع هذه العادات، باعتبارها وحدة عضوية متماسكة. لا شك أنه باستطاعة الفرد أن يتجاوز الكثير من هذه العادات إذا أراد ذلك، ولكن في اللحظة التي يفكّر فيها بتجاوز إحداها يشعر بقوة تدفعه للاستمرار في الطريق الذي رسمته العادة وسار عليه في السابق. يقول برغسون إنه عندما نتجاوز أيًّا من هذه العادات «فإننا لا بد مسوقون نحوها، مرتدّون إليها، فعل الرقّاص بعد أن يبتعد عن الشاقول، فلا بد للنظام أن يعود بعد أن يختل؛ وهكذا نشعر أننا ملزمون»[1] (م20). من الجلي أننا لا نشعر بإلزام الواجب على صورة ضغط خارجي على إرادتنا لأنه ينبثق من داخلنا، أو بعبارة أدق لأنه يصدر عن «الأنا الاجتماعية» التي تتكوّن في كل إنسان، باعتباره كائنًا اجتماعيًا، فتغطّي «الأنا الأصيلة» التي يقول برغسون بأنها صيرورة دائمة وديمومة مبدعة. لذلك يجب أن يتبيّن القارىء بوضوح أنه عندما يتكلم برغسون عن الضغط الاجتماعي فإنه لا يشير إلى قوة خارجية تضغط على إرادتنا بصورة آلية لتكرهنا على القيام بأعمال مخالفة لمشيئتنا، بل إلى قوة نابعة من الذات الاجتماعية. إننا لا نشعر بالضغط الاجتماعي على هذه الصورة لأنه جزء لا يتجزّأ من شخصيتنا التي كوّنها المجتمع ومن إرادتنا التي حددها التكييف الاجتماعي أي أن الضغط الاجتماعي يتجلّى في كل واحد منا ويؤثّر عليه عن طريق جملة العادات والمشاعر والأفكار إلخ... التي تتألّف منها «الأنا الاجتماعية» ونراه يقول: «فيمكن القول بوجه العموم: إن حكم الوجدان إنما هو الحكم الذي تصدره الأناه الاجتماعية» (م26، د10).

يعتبر برغسون المجتمعات التي يعيش فيها الناس مجتمعات مغلقة ساكنة يشعر أفرادها بالتقارب والتآزر ويحرصون دائمًا على الدفاع عن أنفسهم ضد بقية المجتمعات الأخرى الشبيهة بمجتمعهم. إنها مجتمعات منطوية على نفسها لا تكترث بالإخاء الإنساني ولا يمكن أن تستجيب لنداء الإنسانية عامة ما لم تتأثّر بقوة الانجذاب أو التطلع. ومن المستحسن الآن أن نرجع إلى نظرية برغسون في تطور الحياة، حيث يقول إن الوثبة الحيوية سارت في

---

(1) سنوجز الإشارة إلى مؤلفات برغسون على النحو التالي: 1) «منبعا الأخلاق والدين»، الطبعة الافرنسية (د)، 2) «منبعا الأخلاق والدين» الترجمة العربية (م)، 3) «التطور الخالق» الترجمة العربية (ط).

اتجاهين رئيسيين أدّى أولهما إلى ظهور مجتمعات مغلقة شبه آلية كمجتمعات النحل والنمل، وأدّى الاتجاه الثاني إلى ظهور المجتمعات البشرية التي تتميز بذكاء أفرادها ومقدرتهم الفائقة على صنع الأدوات والآلات واستعمالها لتحقيق غاياتهم الحيوية. بعبارة أخرى، يرى برغسون أن الغريزة بلغت أوجها في مجتمعات النمل والنحل بينما بلغ الذكاء (أو العقل أو النطق) أوجه في المجتمعات البشرية ولم يبقَ في الإنسان إلّا قليل من الغريزة. غير أن هاتين القوتين متشابهتان لكونهما وسائل وفّرتها الحياة لبعض الكائنات الحية لتسيطر بواسطتها على بيئتها الطبيعية وتصون نفسها. لذلك نجد أن الغريزة في الحشرات تحقق هذه الغاية بصورة مباشرة باستخدام وتوجيه الأعضاء الطبيعية التي تملكها الحشرات. أما الذكاء (أو العقل) في المجتمع البشري فيحقّق غايات الإنسان الحيوية عن طريق صنع الأدوات والآلات غير العضوية واستخدامها لصالح الفرد والجماعة. لا شك أن الغريزة تكون في بعض الأحيان أكثر فعالية من الأدوات التي يصنعها الإنسان في تحقيق غاياته بصورة مباشرة، ولكنها تبقى جامدة في طرقها محدودة في آثارها وغير قابلة للتكيّف السريع وفقًا للتغيرات التي تطرأ على بيئة الكائنات الحية. بينما نجد أن الأدوات التي يصنعها الإنسان مرنة في طرقها وغير محدودة في آثارها وقابلة للتكيّف والتقدم والتحسين وفقًا للظروف والأحوال التي تحيط بالجنس البشري.

ورد معنا أن برغسون يعتبر جملة العادات الاجتماعية بديلًا للحتمية الغريزية الصارمة التي تخضع لها مجتمعات النمل والنحل، أي أن العادات الاجتماعية تقوم مقام الغريزة في الربط بين أفراد المجتمع الإنساني الواحد لأن الذكاء في الإنسان حلّ محل الغريزة كما رأينا، غير أن الذكاء ذو نزعة فردية ولا يمكن الاعتماد عليه لصيانة الحياة الجماعية والمحافظة على مصالحها الحيوية، ولذلك تأتي جملة العادات الاجتماعية كرد فعل دفاعي تقوم به الطبيعة ضد قوة العقل (أو الذكاء) على حلّ التماسك الاجتماعي وإضعاف متانته. لذلك يسمي برغسون هذه الكتلة العضوية المتماسكة من العادات الاجتماعية «بغريزة كامنة» (Instinct Virtuel). كذلك يقول برغسون إن قيام الإنسان بالواجبات والالتزامات التي يفرضها عليه المجتمع يتمّ دون مشقة، لأننا نؤدي، في معظم الأوقات، واجباتنا والتزاماتنا بصورة لا شعورية

وبدون أن نفكّر بما نفعله. ولكن إذا كانت تأدية الواجب عملية آلية تأتي نتيجة لعادات متأصلة في نفوسنا، فلماذا نجد دائمًا أن فكرة الواجب تقترن في عقولنا بالمشقة والتوتر والمجاهدة للسيطرة على النفس وكبح جماحها؟ يقول برغسون إن الحالات التي يقترن بها القيام بالواجب بالتوتر والمشقة حالات خاصة تبرز إلى الوجود عندما يتدخّل العقل ويجعلنا نتردد في تأدية الواجب الذي علينا أداؤه بحكم متطلبات المجتمع الذي نعيش فيه. دعنا نفترض أن إنسانًا موهوبًا بدأ يشعر أن ما ينبغي عليه فعله يختلف عما يطلبه المجتمع منه من واجبات. فحالما يفكّر ذلك الإنسان بالانحراف عما رسمه له المجتمع من واجبات وأساليب ليسير وفقها يحس بمقاومة معينة ضد هذا الانحراف تنبع من «الأنا الاجتماعية» وترتد إلى الضغط الاجتماعي الذي وصفناه سابقًا، وإذا كانت هذه المقاومة فعّالة فإنها تعود به إلى طريق سلوكه المعهود. إلّا أنه لكي يتمّم هذا الشخص ما ارتضاه لنفسه كواجب، (أي لكي ينحرف عن الطريق المرسوم)، عليه أن يقاوم تلك المقاومة النابعة من «الأنا الاجتماعية» . إن الجهد الحاد الذي يبذله الإنسان أحيانًا لمقاومة ميول «الأنا الاجتماعية» وميوله الشخصية الحاضرة ليحقّق التزامًا معينًا يؤدي إلى الفكرة القائلة بأن أداء الواجب يقترن دائمًا بالجهد والتوتر والمشقة. ولكن باستثناء هذه الحالات الخاصة يبقى أداؤنا لواجباتنا الاجتماعية عملية سهلة لا تتطلب منا أكثر من الطاعة والخضوع لمجرى عادات المجتمع. (م30 - 31، د15). من الجلي أن تحليل برغسون لفكرة الأخلاق والواجب يتنافى مع التعليلات الفلسفية التقليدية التي كانت تردّ الواجب إلى أسس عقلية بحت. والعقل - حسب رأيه - فردي في نزعاته ونفعي في اتجاهاته ولذلك يجعلنا نتردد قبل القيام بالواجبات التي تفرضها علينا الحياة الاجتماعية. ويعتبر برغسون الأخلاق المغلقة في مستوى دون مستوى العقل، والأخلاق المفتوحة في مرتبة فائقة العقل، وعليه يرفض ثمة شيئًا كأخلاق قائمة على العقل فحسب. وبالطبع، لا ينكر برغسون أن الإنسان يتذرع بالحجج العقلية ليبرّر سلوكه الأخلاقي ويضفي عليه شيئًا من الشرعية ولكن هذا لا يعني أن مصدر هذا السلوك ومرتكزه هو العقل. إن جوهر الأخلاق والواجب شيء، وهو ما يقتضيه العقل شيء آخر. يقول برغسون بهذا الصدد: «ولكن هل ينتج عن كوننا نعود إلى الواجب بطرق عقلية أن الواجب شيء عقلي؟» (م31). ويضيف كذلك: «أما أن يستنتج من

كون السلوك الأخلاقي ذات طابع عقلي، إن أصلَ الأخلاق أو أساسها هو العقل المحض، فهذا ما لا يصح» (م84، د85).

قدّمنا حتى الآن صورة جزئية (إلى حد ما) عن طبيعة الأخلاق المغلقة. يخبرنا برغسون بالإضافة إلى ما ورد معنا أن المجتمعات المغلقة تقع تحت تأثير قوى أخرى يسميها «بالانجذاب» أو «التطلع» ، وهذه القوة هي العامل الكامن خلف التقدم الأخلاقي في المجتمعات المغلقة. وتتجسّد هذه القوة في أبطال الإنسانية من القديسين والمتصوفين والمصلحين الدينيين (والاجتماعيين) والأنبياء الذين يدعون إلى توسيع آفاق المجتمعات المغلقة باتجاه الإخاء الإنساني والمحبة والإيثار. ويستنتج برغسون من ذلك أن الأخلاق السائدة في المجتمعات المغلقة التي نعيش فيها الآن ممزوجة بعناصر صادرة عن الأخلاق المفتوحة وعن قوة الانجذاب، ولذلك يسميها بالأخلاق المختلطة. وتتشكّل الأخلاق المختلطة على مستوى العقل، أي أن تأثير القوى التي قال عنها برغسون إنها دون مستوى العقل، وتأثير القوى الخلّاقة، التي اعتبرها في مستوى أعلى من مستوى العقل، تجتمع كلها على مستوى التصورات العقلية والحجج المنطقية. لذلك يتسنّى للمفكرين أن ينسّقوا الأفكار والمبادىء والمعايير الأخلاقية ويجعلوا منها نظامًا عقليًّا متّسقًا مع نفسه. وعندما نمحّص الأخلاق المختلطة، يكون اكتشاف عناصرها الصادرة عن قوى الضغط الاجتماعي أسهل من اكتشاف عناصرها الصادرة عن قوة الانجذاب لأن الطريق الوحيدة التي يتمكّن بها الإنسان من التعبير عن تأثيرات قوة الانجذاب هي المدركات السائدة في الأخلاق المغلقة التي يحاول المصلح الكبير أن يوسّع آفاقها. وهنا يمارس العقل البشري نشاطه في التنسيق والتنظيم فيجمع بين الواجبات الأخلاقية والاجتماعية النابعة من قوى الضغط الاجتماعي وبين «النداءات التي يقذفها في شعورنا أشخاص يمثّلون من الإنسانية خير ما فيها»[1] ويصوغها في تصورات عقلية وأفكار مجردة. ويجد برغسون أن خطأ معظم الفلاسفة الذين عالجوا مشكلات الأخلاق يكمن في أنهم أهملوا القوى الحيوية التي تنبع منها الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة ووجّهوا انتباهم

(1) م 83.

إلى التصورات العقلية والأفكار الأخلاقية المجردة الناتجة عن هذه القوى؛ إنهم يعطون كل الأهمية للرموز والعلاقات التي تظهر على مستوى العقل ويهملون القوى الأساسية الكامنة خلف هذه الرموز. وعندما ينظر هؤلاء الفلاسفة إلى قوة الضغط الاجتماعي وإلى قوة الانجذاب العاطفي من خلال التصورات العقلية والأفكار المجردة تضيع عليهم الفوارق الكيفية الأساسية بين هاتين القوتين، لأن التصورات المجردة بطبيعتها لا تهتم إلّا بالصفات المشتركة بين الجزئيات المندرجة تحتها وتهمل جميع المميزات الفردية التي يتصف بها كل جزء على حدة. وينجح الفلاسفة في تحويل الأخلاق المختلطة إلى نظام عقلي متّسق لأنهم لا يعالجون القوى الأساسية التي تصدر عنها الأخلاق، وإنما يعالجون التصورات والأفكار الناتجة عن هذه القوى[1].

(1) يعتبر برغسون العقل (أو الذكاء كما يسميه) ملكة وظيفتها الأساسية سدّ حاجات الفرد الحيوية ومساعدته على تكييف نفسه وفقًا للظروف التي تحيط به، ووفقًا للتغيرات التي تطرأ على بيئته، أي أن العقل ملكة تهتم، أول ما تهتم به، بمصالح الفرد الحيوية ومنفعته الشخصية لا بمصلحة المجموعة التي ينتمي إليها ولذلك يقول: إن العقل ينصح - أول ما ينصح به - بالأنانية (م90، 117)، ويمكننا أن نلخص نظرة برغسون إلى العقل وإلى الدور الذي يلعبه في الأخلاق بالنقاط التالية:

1) بالرغم من الفوائد العظيمة التي يدرها العقل على الإنسان فإنه لا يخلو من أخطار جسيمة على حياته: وعلى سبيل المثال يقول برغسون إن اتجاهات العقل الفردية والنفعية تعرض التماسك الاجتماعي لخطر الانحلال والضعف، ولذلك لا يمكن الاعتماد عليه لخدمة المصالح العامة للمجموعة على الأخص عندما تكون متعارضة مع مصالح الفرد الخاصة.

2) العقل هو العامل الذي ينسق وينظم تلك الكتلة من القواعد والقيم والمبادىء والتقاليد التي تسود مجتمعًا ما في فترة زمنية معينة فيحولها إلى نظام معقول من التصورات والأفكار المنسقة.

3) العقل هو المستوى الذي تلتقي عليه القوى الحيوية الكامنة خلف الأخلاق الساكنة والأخلاق الحركية على صورة تصورات وأفكار مجردة، مما يؤدي إلى دعم الفلاسفة القائل بأن الأخلاق قائمة على أسس عقلية بحت.

4) يزوّدنا العقل ببنيان فوقي من الأفكار يضفي على القوى الحيوية الكامنة خلف الأخلاق بنوعيها مسحة من العقلانية، بعبارة أخرى يزودنا العقل بالتبريرات المنطقية اللازمة والتعليلات الفلسفية الضرورية للقيام بواجباتنا وتحقيق التزاماتنا الصادرة أصلًا عن قوى لا علاقة لها بالعقل البتة. وعلى حدّ قوله: «لكي نقاوم المقاومة ونستمسك بالطريق السوي، لا يغوينا عنه هوى أو رغبة أو فائدة، لا بد لنا أن نقنع أنفسنا بحجج: (م31، ج16).

وتترتّب على مناقشة برغسون للأخلاق المختلطة نتيجة هامة هي القول بوجود سلسلة من المستويات الأخلاقية الساكنة. بعبارة أخرى، إذا اعتبرنا الأخلاق المفتوحة بأسمى تجلياتها (التصوف المسيحي) النهاية الكبرى، وإذا اعتبرنا الأخلاق المغلقة في أدنى درجاتها البدائية النهائية الصغرى، فسنجد بين هاتين النهايتين سلسلة من مستويات الأخلاق المختلطة التي تختلف بعضها عن بعض وفقًا لقربها أو بعدها عن النهاية الكبرى. أي أن العناصر الصادرة عن النهاية الكبرى (كمًّا وكيفًا) والموجودة في الأخلاق المختلطة هي التي تقرّر مستوى هذه الأخلاق بالنسبة للنهايتين. وباستطاعة كل مجتمع أن يتخطّى ويتجاوز المستوى الأخلاقي الذي يعيش فيه إلى مستوى أعلى عن طريق الاستجابة لنداء المصلحين الكبار الذين يحاولون نقل المجتمع من مجرد العمل على التضامن الاجتماعي إلى الإيمان بالإخاء الإنساني. ومن جهة أخرى، قد تنحدر هذه المجتمعات إلى مستوى أخلاقي أخفض من المستوى الذي كانت تعيش عليه في السابق إذا أُصيبت قوى الضغط التي تحافظ على التآزر الاجتماعي وتضمن قيام الفرد بواجباته الأخلاقية والاجتماعية بالوهن والانحلال. يتبع من ذلك أن الضغط الاجتماعي هو القوة التي تصون وتثبت المستوى الأخلاقي الذي ارتفع إليه المجتمع بانتظار انتقاله إلى مستوى أعلى وأقرب من النهاية الكبرى[1].

قدّمنا شرحًا عامًّا وتقليديًّا لنظرية برغسون في الأخلاق الساكنة. وقد قدّم معظم الذين علّقوا ونقدوا آراءه عرضًا مشابهًا[2]. غير أن هذا النوع من الشرح

---

(1) عندما يعزو برغسون الانجذاب والنداء والتطلّع إلى الأخلاق المفتوحة فحسب ويحصر الضغط والدفع في الأخلاق المغلقة أنه لا يأخذ بعين الاعتبار حقيقة هامة، وهي أن الأخلاق الساكنة لا تعتمد دائمًا الضغط في جرّ الإنسان إلى القيام بالأعمال الضرورية لصالح المجموع. إنها تلجأ أيضًا إلى النداء والمحاكاة والنموذج لتستميله إلى تحقيق الكثير من هذه الأعمال، وتميز جميع المجتمعات المغلقة بين الأعمال الواجبة على الإنسان وبين الأعمال التي يقوم بها استجابة لنداء. وعلى سبيل المثال يستميلنا النداء إلى تحقيق أشياء كبيرة لأنها جميلة أو نبيلة أو سامية أو عظيمة أو بطولية إلخ... كل ذلك ضمن المجتمع المغلق.

(2) راجع مثلًا: العرض الوافي لفلسفة برغسون في كتاب الدكتور كمال يوسف الحاج «هنري برغسون» (جزأين) وكتاب الدكتور زكريا إبراهيم «برغسون».

يوهم القارىء بأن آراء برغسون واضحة وجلية وخالية من التعقيد بينما هي في الواقع غير ذلك. ومهما بدا هذا العرض ملائمًا كأساس لينطلق منه الناقد لا يمكننا أن نتغاضى عن النقص الذي يحيط به، وأهم ما يعوزه هو الدقة والابتعاد عن مجرد ترديد آراء برغسون وأفكاره الرئيسية دون أي محاولة لتوضيحها وجلاء الغموض والالتباس الذي يكتنفها. وعلى سبيل المثال، يستعمل برغسون كلًّا من الأفكار التالية: الواجب والساكن والمتحرك والضغط والانجذاب بمعان متعددة. يجب على الباحث تحديدها وتمييزها عن بعضها البعض وهذا ما أهمله معظم المعلّقين والدارسين لآراء برغسون في الأخلاق. ومما يزيد المشكلة تعقيدًا هو أن برغسون ينتقل (وينقل معه القارىء) بكل رشاقة ونعومة بين المعاني المتعددة للفكرة الواحدة أو المصطلح الواحد، دون أن ينتبه القارىء إلى ذلك لأنه يكون مأخوذًا بأسلوبه الساحر الجميل وخياله الخصب. وتبين لي أنه ما لم نوضح المعاني المختلفة والاستعمالات المتعددة لأفكاره الرئيسية، فإن كثيرًا مما قاله في كتابه «منبعا الأخلاق والدين» سيبقى مستعصيًا على الفهم عند تدقيق النظر فيه. وعلى سبيل المثال، يقول معظم المعلّقين على فلسفة برغسون أن نظريته تعتبر الضغط الاجتماعي مصدر الأخلاق الساكنة ولكن سيتبين لنا فيما بعد، إبان تمحيص دقيق لآرائه حول مصدر الأخلاق الساكنة. إن مثل هذا القول قد يؤدي إلى إساءة فهم نظريته حول الأخلاق المغلقة. ويجب أن نذكر هنا الدراسة التحليلية التي قام بها الأب كوبلستون التي حاول أن يوضح فيها المعاني المتعددة التي تتضمّنها فكرة الواجب في نظرية برغسون الأخلاقية[1]. وسنناقش آراء كوبلستون فيما بعد.

يبيّن عرضنا لنظرية برغسون حول الأخلاق الساكنة أن أفكاره عن «الضغط الاجتماعي» و«الواجب» و«الأخلاق المغلقة عامة» لا تنفصل عن بعضها البعض. وبالإضافة إلى ذلك، يستعمل برغسون اصطلاح «الأخلاق الساكنة» واصطلاح «الضغط الاجتماعي» كما لو كانا مترادفين بمعناهما تمامًا. وتنطبق هذه الاعتبارات كذلك على «الانجذاب» و«الأخلاق المفتوحة». على كل حال لم تتضّح لنا حتى الآن طبيعة العلاقة القائمة بين الضغط الاجتماعي والأخلاق

(1) **«Bergson on Morality»**, Proceedings of the British Academy، 1955، حـ41، ص247-266.

الساكنة من جهة، وبين الانجذاب والأخلاق المفتوحة من جهة أخرى، لذلك سأحاول الآن تحديد هذه العلاقة عن طريق تمحيص آراء برغسون في هذا الموضوع: كتب برغسون قائلاً: «حتى لقد يغيب عن نظرنا الضغط المحض، والتطلع المحض اللذان يؤثّران في إرادتنا، فما نرى غير التصور وقد انصهر فيه الموضوعان المتميزان اللذان كان يتعلق أحدهما بالضغط، وثانيهما بالتطلع، فنحسب أن هذا التصور هو الذي يؤثّر فينا» (م68، د64).

«إن الإلزام الذي نلقاه في أعماق شعورنا والذي يربطنا ببقية أعضاء المجتمع، كما يدل على ذلك اسمه، هو رابطة شبيهة في نوعها بالرابطة التي تشد أعضاء قرية النمل أو خلية النحل، بعضها إلى بعض... وإنما أتكلم هنا طبعًا عن الإلزام على أنه هذه الصورة البسيطة لا مادة لها، وهو، في صورته هذه، لما يزل موجودًا في طبيعتنا الأخلاقية، ولا يمكن أن يرد إلى غيره» (م82 - 83، د83). ثم يصف برغسون النفس المنفتحة بالكلمات التالية: «ومع ذلك فليس هذا الذي يملؤها بكافٍ لتحديد الوضع الذي اتخذته، لأنها تستطيع أن تستغني عنه كله، فصورتها ليست متوقفة على مضمونها، ولئن أتينا على ملئها، ففي وسعنا كذلك أن نفرغها» (م45، د34).

تبيّن لنا الفقرة الأولى التي استشهدنا بها أن برغسون يتكلّم عن «الضغط المحض» وعن «التطلع أو الانجذاب المحض» باعتبارهما يتعلّقان بمواضيع متمايزة. ويتكلّم في الفقرة الثانية عن الواجب (وهو في جوهره الضغط الاجتماعي ليس إلّا) باعتباره صورة فارغة عن كل مادة ومحتوى. ويتكلّم في الفقرة الأخيرة عن الانجذاب الذي يملأ الروح المنفتحة، باعتباره صورة مستقلة عن مضمونها ومحتواها. أي أنه صورة مستقلة في وجودها ويمكن تفريغها من محتواها الحالي وشحنها بمحتوى من نوع آخر. وينطبق ذات الشيء طبعًا على فكرة «الضغط المحض» ، لأن شأن الضغط بالنسبة للأخلاق الساكنة هو كشأن الانجذاب بالنسبة للأخلاق المفتوحة. نستنتج إذن أن العلاقة بين الضغط وبين الأخلاق الساكنة هي علاقة الصورة بمحتواها[1]، (أو

(1) بعبارة أدق تتألف الأخلاق الساكنة بجملتها من صورة ومحتوى، والصورة هي ما يسميه برغسون «بالضغط المحض».

الصورة بالهيولي). الصورة إذن هي المبدأ المحرك والفعّال الماثل في محتويات أي نوع من أنواع الأخلاق المغلقة. ولذلك يقترن الضغط دائمًا بجميع أنواع الأخلاق المغلقة بغض النظر عن محتوياتها، لأنه الوسيلة التي تعيّن وتحدّد وتحرّك السلوك الأخلاقي في المجتمعات الساكنة مهما كان نوع المعايير والأفكار والمبادىء الأخلاقية والاجتماعية السائدة في تلك المجتمعات. وبما أن الضغط المحض لا ينفصل في الواقع عن محتويات الأخلاق الساكنة، ولا يوجد في حالته الخالصة أبدًا (أي بمعزل عن محتوياته) يعتبره برغسون حدًّا مثاليًا يمكن الاقتراب منه بدرجات متفاوته ولكنه لا يتحقق في الواقع أبدًا. يقول برغسون بهذا الصدد: «فالتطلع المحض حدّ مثالي كالإلزام الصرف» (م83). بعبارة أخرى، قد تتنوّع محتويات الأخلاق المغلقة تنوّعًا كبيرًا مع بقاء الصورة التي تضم هذه المحتويات ثابتة. نستنتج من ذلك أن «الماهية» التي تضفي على الأخلاق المغلقة «أخلاقيتها» ليست المحتوى (بما فيه من قواعد وأفكار ومعايير ومبادىء) وإنما مبدأ الضغط باعتباره الصورة التي تضم هذا المحتوى وتعطيه طابعه الأخلاقي فتحوله إلى واجبات والتزامات يجب القيام بها وأوامر مطلقة يجب أطاعتها. فإذا جردنا أي واجب من الواجبات الأخلاقية من الضغط الاجتماعي الذي يدعمه فإنه يفقد صفة الإلزام ويصبح محايدًا من الناحية الأخلاقية. وبما أن الضغط - باعتباره صورة محضًا - قادر على الارتباط بأي محتوى، فإنه قادر على دعم أية شريعة لضبط سلوك الإنسان مهما كان نوعها ولونها، أي أنه يضفي على جزئياتها طابع الواجب الأخلاقي الذي يلزم المعنيين على إطاعتها أي أن جميع الشرائع والمبادىء والمعايير (مهما اختلفت وتناقضت) تتّصف «بالأخلاقية» والإلزام طالما أنها واقعة تحت تأثير قوة الضغط الاجتماعي. نستنتج من هذا التفسير أن برغسون يقول (ضمنًا) بنسبة الأخلاق الساكنة. وبما أنه من الممكن تفريغ صورة الضغط الخالصة من محتوياتها الحاضرة وشحنها بمحتويات من نوع آخر، وبما أن المحتويات لا يمكن أن تتصف بالإلزام ما لم تقع تحت تأثير هذه الصورة يمكننا القول إن الإلزام الذي تتصف به محتويات الأخلاق المغلقة لا ينبع من ذاتها وطبيعتها، وبعبارة أخرى تكون هذه المحتويات واجبة عندما تقع ضمن إطار الضغط ويسقط عنها الوجوب عندما تتعدّى ذلك الإطار. وقد يتساءل القارىء لماذا ترتبط صورة الضغط بمجموعة معينة من المحتويات

دون غيرها؟ هل من تبرير معقول لهذا الارتباط أم هل نعتبره ارتباطًا تعسفيًا؟ أعتقد أنه لا علاقة للجواب على هذا السؤال بالاعتبارات الأخلاقية البحت. ولتفسير ارتباط صورة الضغط بمحتويات معينة دون غيرها (في أي مجتمع معين) علينا أن نعود إلى المتطلبات الحيوية للمجتمعات البشرية المختلفة وحاجة كل منها للتماسك والتآزر في فترة معينة من حياته. يقول برغسون: «إن ثمة مطلبًا اجتماعيًا يَثْوِي في أعماق الواجب الأخلاقي» (م39).

بعد أن وضّحنا طبيعة العلاقة بين الضغط والأخلاق الساكنة، ننتقل الآن إلى تحديد المعاني المختلفة التي يعطيها برغسون لعبارة «الأخلاق الساكنة» .

أ) يقصد برغسون أحيانًا «بالأخلاق الساكنة» ذلك الحد المثالي الذي نقترب منه عندما نجرّد الحياة الاجتماعية من تأثيرات قوة الانجذاب التي تسرّبت إليها. وإذا استمررنا في عملية التجريد هذه حتى النهاية وصلنا إلى نوع من الأخلاق البدائية البحت (التي لا ترد أي عامل أدنى منها) المنغلقة على نفسها انغلاقًا تامًّا لأنه لم تمسّها بعد أية نفحة من القوى التي تعمل على توسيع آفاق الأخلاق الساكنة. ولو وجد ثمة مجتمع تسود فيه مثل هذه الأخلاق البدائية، لكان أقرب مجتمع بشري إلى خلية النحل أو قرية النمل، ولكن برغسون يقول إنه لا وجود لمثل هذه المجتمعات (على الأقل في عصرنا) واهتمامنا بها ليس إلّا اهتمامًا نظريًا. ويقول عن الأخلاق الساكنة والأخلاق الحركية: «ونحن بإزاء سلسلة متدرجة، نمرّ فيها بأوامر الأخلاق، صاعدين أو هابطين، بحسب ما نكون قد ابتدأنا من الأولى أو من الثانية. وأما الطرفان الأقصيان فاهتمامنا بهما ليس إلّا اهتمامًا نظريًا لأنه ليس لهما أي وجود واقعي» (م56، د48).

ب) يقصد برغسون «بالأخلاق الساكنة» تلك الأخلاق البدائية البحت (التي لا تردّ إلى اي عوامل سابقة عليها) لا بوصفها حدًّا مثاليًا نهتم به اهتمامًا نظريًا فقط وإنما بوصفها حقيقة واقعة برزت إلى الوجود مع ظهور الإنسان في مرحلة معينة من تاريخ تطور الحياة. بعبارة أخرى، عندما أنتج التيار الحيوي (الوثبة الحيوية) المجتمعات الإنسانية أنتج معها كذلك أخلاقًا بدائية جاهزة تتلاءم مع طبيعة هذه المجتمعات. في الواقع، يمكننا أن نقول، إن هذه الأخلاق البدائية مرسومة، بخطوطها العريضة، في تكوين الإنسان العضوي وتعتبر امتدادًا له.

وإذا بحثنا عن هذه الأخلاق تحت المكتسبات الحضارية والثقافية التي جمعها الإنسان عبر القرون وجدناها جاثمة كما كانت دائمًا دون أي تبدل أو تغيّر. كتب برغسون قائلاً: «مهما تحضّرت الإنسانية ومهما تبدّل المجتمع فإن الاتجاهات الأساسية للحياة الاجتماعية قد بقيت على ما كانت عليه في البدء، نستطيع أن نكشف عنها، وأن نلاحظها، فنرى أن بنية الإنسان الأخلاقية، البنية البدئية الأساسية، إنما خلقت لمجتمعات بسيطة مغلقة. وهذه الميول العضوية لا تبدو لشعورنا في وضوح، على أنها من أقوى العناصر التي يتألّف منها الإلزام الأخلاقي. فمهما تكن أخلاقنا قد بلغت من تعقّد، ورغم أنها تبطّنت بميول ليست مجرد أشكال من الميول الطبيعية، ولا هي سائرة في اتجاه الطبيعة، فإننا إذا أردنا أن نرسّب ما في هذه الكتلة السائلة من إلزام محض ما حصلنا على غير هذه الميول الطبيعية» (م60 - 61، د53). في الواقع يحدّد برغسون معنى عبارة «الأخلاق الساكنة» كما يلي: «ورأوا الأخلاق تغتني بالتدريج، فاستنتجوا من ذلك أن ليست ثمة أخلاق بدائية، ولا تردّ إلى غيرها، خلقت مع الإنسان. على حين أن هذه الأخلاق البدائية قد ظهرت منذ ظهر النوع الإنساني، وإن قد كان في المبدأ مجتمع مغلق» (م245، د292). ويقول أيضًا: «وعلى هذا يمكن الوصول تدريجًا إلى المجتمع المغلق الأول الذي يلائم مخططه العام مخطط النوع، كما تلائم القرية نملتها» (م245، د293). تبيّن لنا هذه الفقرات أن برغسون يعتقد بإمكانية اختراق مكتسبات الإنسان الحضارية والثقافية والكشف عن تلك الأخلاق البدائية البحت التي يتلاءم الإنسان معها بطبيعته الفجّة كما تتلاءم النحلة مع الخلية، هذه الأخلاق البدائية إذن، هي الأخلاق المغلقة بالمعنى المطلق لهذه العبارة.

ج) يقصد برغسون «بالأخلاق الساكنة» تلك الأخلاق السائدة في جميع المجتمعات البشرية الحاضرة لأنها لا تؤمن بالإخاء الإنساني. لذلك يعتبر الأخلاق السائدة في جميع المجتمعات أخلاقًا مغلقة إذا قورنت بالأخلاق التي يدعو إليها التصوف المسيحي والتي تتمثّل في موعظة المسيح على الجبل، وبهذا المعنى لا تشير عبارة «الأخلاق الساكنة» لا إلى «حد مثالي» ولا إلى «أخلاق بدائية» ، وإنما إلى المجتمعات الموجودة فعلاً وإلى الأخلاق السائدة فيها. يقول برغسون: «إن هناك أخلاقًا سكونية هي التي توجد فعلاً، في لحظة معينة، ومجتمع معين، ثم تثبت في العادات والأفكار والمؤسسات، ويرجع

طابعها الإلزامي إلى ضرورة الحياة حياة اجتماعية، مما اقتضته الطبيعة» (م243، د290). نرى من قول برغسون إن الاخلاق الساكنة في هذه الحالة ليست حدًّا مثاليًّا أو نهاية نظرية نفكر فيها وإنما هي حقائق واقعة يجب أن تبدأ منها كل دراسة جدية للأخلاق والمجتمع. أي أنه يقصد بالأخلاق الساكنة ما يدعوه في مكان آخر بالأخلاق المختلطة، ولكنه لا يستعمل اصطلاح «الأخلاق المختلطة» إلّا فيما ندر. وفي بقية هذا البحث سنستعمل عبارة «الأخلاق الساكنة» بهذا المعنى العام ما لم نبين خلاف ذلك. وأخيرًا، يجب أن نذكر أن المعاني الثلاثة لعبارة «الأخلاق الساكنة» ، كما وضحناها، لا تشير إلى صورة الضغط بمعزل عن مضمونها، ولا إلى المضمون بمعزل عن صورته وإنما تشير دائمًا إلى الصورة والمضمون معًا. ولكن يجب أن نتذكّر دائمًا أن الصورة هي التي تضفي على محتويات الأخلاق المغلقة «أخلاقيتها» وتعطيها طابع الوجوب والإلزام الذي تتّصف به ولو انتقلت المحتويات ذاتها إلى صورة ثانية كصورة الانجذاب مثلاً لتحوّلت إلى أخلاق مفتوحة وحركية. لذلك يقول برغسون أنه بالإمكان تحويل القيم التي تشكل جزءًا من الأخلاق المغلقة، مثل: الإخلاص والتضحية والإحسان ونكران الذات إلخ...، من مجال السكون إلى مجال الحركة بمجرد إخراجها - عن طريق النفس المنفتحة - من صورة الضغط وإدخالها في صورة الانجذاب المحض (م42 - 44، د31 - 32).

يعتبر برغسون الواجب جوهر الأخلاق الساكنة. ويبدو لأول وهلة أن رأيه في طبيعة الواجب بسيط جدًّا، تمامًا كما بيّناه في عرضنا المختصر لنظرية الأخلاق المغلقة. وقد ورد معنا في ذلك العرض أن برغسون يردّ الواجب الأخلاقي إلى الضغط الذي يمارسه المجتمع على الأفراد من خلال عادات معينة وأن الفرد لا يشعر بهذا الضغط إلّا عندما يحاول تجاوز تلك العادات أو عندما يحاول السّير على طريق غير الطريق التي رسمها المجتمع[1]. لذلك،

(1) لا شك أن القارىء يتساءل هنا: ألا توجد حالات معينة يعتبر فيها تجاوز هذه العادات والانحراف عنها واجبًا أخلاقيًّا بحد ذاته؟ أعتقد أن جواب برغسون يجب أن يكون بالنفي لأن مثل هذا التجاوز يأتي إما نتيجة لتهاون المكلف وإما نتيجة للتأثير الذي تمارسه عليه شخصية ممتازة فيستجيب لنداء القيم التي تتمثّل فيها وإما نتيجة للانجذاب الصوفي. والواجب الأخلاقي - كما يفهمه برغسون - غريب عن جميع هذه الحالات ولا علاقة له بها.

يقول برغسون بأن الأصول التي ينبع منها الواجب هي في مستوى أدنى من مستوى العقل.

لقد لمّحنا من قبل إلى دراسة الأب كوبلستون التي قدّم فيها تحليلاً واضحًا (ولكن جزئيًا) لفكرة الواجب عند برغسون، وبالرغم من أن محاولته مفيدة جدًّا فإنها تبدأ بنظرة خاطئة إلى رأي برغسون في طبيعة الواجب. يقول كوبلستون إن إحساس الفرد بالواجب (بالنسبة لبرغسون) ليس إلّا ضغط المجتمع عليه ليسلك سلوكًا يتلاءم مع المعايير والعادات والمبادىء السائدة في ذلك المجتمع[1]. ولكن قد يؤدي هذا القول إلى سوء فهم للعلاقة القائمة بين الضغط الاجتماعي والواجب الأخلاقي في نظرية برغسون لأنه مرّ معنا أن الإنسان يقوم (في معظم الأحيان) بواجباته ويحقق التزاماته تجاه الآخرين وتجاه المجتمع دون أن «يشعر» بأي ضغط على إرادته. وعلى سبيل المثال عندما أقوم بواجبي وأسهر على أخي المريض فأنا لا أفعل ذلك تحت تأثير إحساس معين أدعوه «الإحساس بالضغط الاجتماعي»، كما أننا عندما نقوم بواجبنا نحو أطفالنا ونرسلهم إلى المدرسة مثلاً، فإننا لا نفعل ذلك دائمًا تحت تأثير إحساس واضح محدد ندعوه «الإحساس بالواجب» هذا لا يعني بالطبع أننا لا نشعر أبدًا بالضغط الاجتماعي على صورة إحساس واضح معين (ندعوه «الإحساس بالواجب»)، وإنما الفكرة التي يهدف إليها برغسون هي أن الضغط الاجتماعي يشكّل جزءًا لا يتجزّأ من خبرة كل إنسان وعاملًا أساسيًّا في تكوين «الأنا الاجتماعية» حتى أننا لا نشعر به بصورة محددة إلّا فيما ندر. يقول برغسون عن الواجب: «حتى إذا صار مشخّصًا تمامًا وجدناه مصحوبًا بميل نكاد ـ لفرط ما ألفناه ـ أن نحسبه طبيعيًّا؛ وهو يجعلنا نقوم في المجتمع بالوظيفة التي تكلها إلينا مكانتنا. وما دمنا نتساق مع هذا الميل، فنحن لا نكاد نشعر به، فما نتبيّن قوته وسلطته إلّا إذا ابتعدنا عنه، كما هو الأمر في كل عادة متأصلة» (م28، د12).

(1) يقول كوبلستون: «وكما رأينا، يعتقد برغسون أن الفرد يشعر بالضغط الاجتماعي على صورة الإحساس بالواجب» (المرجع المذكور سابقًا، ص251).

سنحاول الآن تحديد المعاني المتعددة التي يحملها اصطلاح «الواجب» عند برغسون:

أ) تبيّن لنا في السابق أن برغسون يربط بين الواجب الأخلاقي وبين العادات الاجتماعية. أي أن الواجب - بهذا المعنى - لا يختلف عن جملة العادات التي ينمّيها المجتمع في كل فرد من أفراده وفقًا للقيم والمعايير الأخلاقية السائدة فيه، لذلك يصحّ القول إننا نقوم بالواجبات والالتزامات التي رسمها لنا المجتمع تمامًا كما نستسلم لعادة مكتسبة، أي بدون أي جهد أو مشقّة زائدة. وبعبارة أخرى، الواجب - بهذا المعنى - ليس إلّا جهاز العادات الاجتماعية التي تربط أجزاء المجتمع البشري الواحد بعضها إلى بعض مثلما تشدّ الغريزة أجزاء المجتمع الحيواني وتعمل على تماسكها تماسكًا تامًا. لذلك نراه يقول: «إن الإلزام الذي نلقاه في أعماق شعورنا، والذي يربطنا ببقية أعضاء المجتمع، كما يدلّ على ذلك اسمه، هو رابطة شبيهة في نوعها بالرابطة التي تشدّ أعضاء قرية النمل أو خلية النحل، بعضها إلى بعض» (م82).

ب) يبيّن لنا هذا القول الدور الذي يلعبه الواجب الأخلاقي أو الاجتماعي في المجتمعات البشرية كما يراه برغسون. ولا نشعر بإلزام الواجب، بالنسبة إليه، بصورة واضحة ولا نحسّ بالضغط الاجتماعي بصورة محددة ما لم نشعر أولاً أننا على وشك تجاوزهما. لذلك كان على كوبلستون أن يقول إننا نشعر بالضغط الاجتماعي على صورة الإحساس بالواجب فقط عندما تكون إمكانية تجاوز هذا الواجب مطروحة أمامنا وعلينا أن نختار بينها وبين القيام به. وبما أن الحياة الاجتماعية، كما يراها برغسون، هي نظام من العادات المتأصلة فينا نشعر أننا ملزمون كلما واجهنا إغراء لتجاوز إحدى هذه العادات. (م20، د24)، نستنتج إذن أن المعنى الثاني لاصطلاح «الواجب» عند برغسون ينطوي على ثلاثة عوامل:

1) الضرورة الطبيعية للتماسك الاجتماعي الذي يتحقّق عن طريق جهاز واسع من العادات المتأصلة في أفراد المجتمع الواحد.

2) إدراك الفرد أنه باستطاعته ألّا يمتثل للواجبات الأخلاقية التي حدّدها المجتمع له ولغيره.

3) إحساسه بضغط على إرادته يدفعه نحو الامتثال لهذه الواجبات كلما حاول إهمالها مما يولّد فيه إحساسًا داخليًا بالإلزام أو الواجب الأخلاقي.

يجب أن نوضح مرة أخرى، أننا عندما نتكلّم عن تأثير الضغط الاجتماعي على إرادة الفرد، فإننا لا نقصد التنويه بقوة خارجية تشبه الضغط الذي تضعه المدرسة على التلاميذ الصغار ليتعلّموا جدول الضرب مثلاً، كما أننا لا نشعر بالضغط الاجتماعي كقوة خارجية تدفعنا في اتجاه معين دون غيره. يصف برغسون الضغط الذي نتأثر به عندما نفكر بتجاوز عادات متأصلة «بالضغط الاجتماعي»، لأن هذه العادات نمت فينا وتأصّلت وفقًا لمتطلبات المجتمع وأوامره وقيمه ومبادئه، وليس لأننا نشعر بهذا الضغط كقوة خارجية نعزوها للمجتمع. بعبارة أخرى، الضغط الاجتماعي يأتي إذن من داخلنا شأنه تمامًا كشأن شعورنا بالقوة التي تدفعنا إلى الاستمرار في نهج معين من السلوك الروتيني كلما فكرنا في تجاوزه. الأنا الاجتماعية هي مركز الشعور بالواجب ومصدره لأنه هي التي تربطنا بالمجتمع وبواسطتها نشاركه في تماسكه وتآزره[1].

(1) ليشرح برغسون هذه الفكرة يذكر، على سبيل المثال، حارس الغابة الإنكليزي الذي حدثنا عنه الكاتب «راديارد كيبلنج» (م26،د10). كان هذا الحارس يعيش وحيدًا في إحدى غابات الهند، لكنه، مع ذلك، كان يرتدي كل مساء ملابسه الرسمية قبل تناول طعام العشاء. ويبيّن هذا المثال حقيقتين: أولًا مدى سيطرة المجتمع على حياة الفرد، وثانيًا أن الفرد لا يحسّ بالضغط الاجتماعي على صورة قوة خارجية صادرة عن البيئة المحيطة به لأن الضغط الذي كان يدفع الحارس إلى ارتداء ملابسه الرسمية في الوقت المحدد لذلك لم يكن صادرًا عن أي عوامل خارجة عن نفسه أو عن ذاته الاجتماعية. ومن الجلي أنه لو حاول هذا الحارس، في يوم من الأيام، أن يخرج هذا العُرف أو أن يتجاوز هذه العادة فإنه لا بد سيشعر بكل وضوح بقوة الضغط الاجتماعي على إرادته تدفعه للاستمرار في نهج سلوكه المعتاد الذي يرضى عنه المجتمع حتى لو لم يكن هذا المجتمع موجودًا حوله الآن. غير أن هذا المثال يبيّن لنا أن فكرة برغسون الرئيسة تلاشي جميع الفوارق الأساسية بين الإلزام الأخلاقي والواجب الاجتماعي من جهة وبين العرف الاجتماعي والتقاليد الموروثة من جهة أخرى. ولأن برغسون يلاحظ أن الضغط الاجتماعي كامن خلف هذه الظواهر فإنه يضعها كلها على المستوى نفسه. لنفترض أن الحارس المذكور يشعر بضغط على إرادته ليستمرّ في سلوكه المعتاد قبل العشاء، هل يعني ذلك أن ارتداء الملابس =

ج) المعنى الثالث لمصطلح «الواجب» عند برغسون يتمثّل بما يسميه «بمجموع الواجب» (Le tout de l'obligation). يتجلّى تأثير الضغط الاجتماعي على الأفراد - بالنسبة لبرغسون - في ضغوط معينة وعادات جزئية لو مثّلت لنا بمعزل عن بعضها البعض لما كان لها إلّا أهمية ضئيلة لأنها تكون عندئذٍ واجبات صغيرة وتافهة، ولكن الواقع هو أن هذه العادات والواجبات الجزئية تسند بعضها بعضًا لتشكل نظامًا عضويًا متماسكًا يهب لكل جزء من أجزائه شيئًا من سلطة الكل. فعندما نطيع أمرًا معينًا فإن مرد طاعتنا ليس هذا الأمر الجزئي فحسب، وإنما جميع الأوامر الأخرى التي تتضمنها أخلاق مجتمعنا وجميع عادات الطاعة التي نشأنا عليها، تلتقي كلها لتزيد من سلطان هذا الأمر وتأثيره على إرادتنا. يعلّق برغسون على الطاعة التي نوليها لآبائنا ومعلمينا فيقول: «إلّا أننا كنا نقدّر أن وراءهم شيئًا هائلاً أو قل غير محدود يجثم على كواهلنا بواسطتهم. وذلك هو المجتمع كما سوف ندعوه» (م19، د1-2). ثم يصف برغسون «مجموع الواجب» بالكلمات التالية: «إذا تصورنا أن الواجب يجثم على إرادة الأفراد جثوم العادة، وأن كل واجب من الواجبات يجرّ وراءه كتلة الواجبات مجتمعة متراكمة ويستفيد من وزنها كلها ليحدث ما يحدثه فينا من ضغط حصلنا على «مجموع الواجب» (م34، د19).

إن الانطباع الذي تتركه أقوال برغسون حول هذا الموضوع يتلخّص بأن مجموع الواجب هو كتلة العادات والواجبات الجزئية بوصفها وحدة عضوية متماسكة تعمل على تقوية أجزائها من جهة وعلى تغذية كيانها من هذه الأجزاء من جهة أخرى. ولكن المسألة ليست بهذه البساطة، إذ يعطينا برغسون تفسيرًا آخر لمجموع الواجب، يختلف عن التفسير الذي تعرّض له منذ لحظة.

يصف برغسون مجموع الواجب بأنه «عصارة مركّزة»[1] لآلاف العادات

= الرسمية في ساعة معينة أصبح واجبًا أخلاقيًا ولم يعد تقليدًا اجتماعيًا راسخًا فحسب؟ إننا ملزمون اجتماعيًا على التقيد بآداب المائدة مثلًا ولكننا لا ننظر إلى إهمال هذه الآداب على أنه انحراف أخلاقي لأننا لا نعتبرها واجبات أخلاقية، بالرغم من الضغط الاجتماعي الشديد الذي نتعرض له لكي نتقيّد بها. وبعبارة أخرى لا تميز نظرية برغسون تمييزًا واضحًا بين الواجب الأخلاقي، وبين التقليد الاجتماعي ويعتبر هذا من أبرز نقاط ضعفها.

(1) Quintessence.

الخاصة التي تعوَّدنا بها أن نخضع لآلاف المطالب الخاصة للحياة الاجتماعية. (م32، د17). يبدو لنا أن برغسون يتكلّم عن مجموع الواجب بمعنى الماهية العامة التي تشترك فيها جميع الواجبات الجزئية وعادات الطاعة الخاصة. أي أن مجموع الواجب هو «العصارة المركزة» الكامنة خلف جميع هذه الواجبات والعادات. ثم يكشف برغسون النقاب عن طبيعة هذه «العصارة المركزة» بقوله: «كل عادة من هذه العادات التي يمكن أن تسمى بالعادات الأخلاقية عادة ممكنة. ولكن مجموع هذه العادات، أي عادة اتخاذ العادات، باعتبارها أساس المجتمعات، وشرط وجودها، سيكون له من القوة ما للغريزة، سواء من حيث الشدة أو من حيث الانتظام. وهذا هو تمامًا ما أسميناه بمجموع الواجب» (م35، د21).

نلاحظ هنا أن تفسيره لفكرة مجموع الواجب يختلف عن التفسيرات الأولى في أن التفسير الجديد يتخلّى عن القول بأن مجموع الواجب هو جهاز العادات والواجبات الجزئية باعتبارها وحدة عضوية متماسكة ويدخل فكرة جديدة تقول بأن مجموع الواجب هو «عادة اتخاذ العادات»، وقد قال أيضًا إن هذه العادة هي أساس المجتمعات، وجوهر جهاز العادات الاجتماعية التي يتكوّن منها الواجب الأخلاقي. بعبارة أخرى، نرى أن مجموع الواجب بهذا المعنى الجديد هو:

1) عادة اتخاذ العادات، التي يعتبرها برغسون شرطًا لازمًا لوجود المجتمعات.

2) الجوهر الأساسي و«العصارة المركزة» لمجموعة العادات الجزئية باعتبارها نظامًا عضويًا متماسكًا يلزمنا عن طريق جزئياته.

وهكذا نجد أن جوهر الواجب الأخلاقي هو حقًّا عادة اتخاذ العادات. اعتقد أن ما يريد برغسون قوله هو التالي: إن الأساس الذي ترتكز عليه كتلة عاداتنا الاجتماعية هو ميل بدائي أو قوة أصيلة على اكتساب واتخاذ العادات، وتتحكّم هذه القوة الأولية - ضمن حدود طبعًا - بحياة المجتمع. ويشبّه برغسون هذا الميل البدائي - كما رأينا في قوله أعلاه - بالغريزة من حيث شدتها وانتظامها. ويصفه في موضع آخر بأنه «غريزة بدائية» ويسميه

«بالغريزة الاجتماعية التي وجدناها في أعماق الواجب الاجتماعي» (م36 - 37، 40). وبعبارة أخرى، أن هذا الميل البدائي ليس إلّا غريزة غرضها اتخاذ العادات واكتسابها لصيانة التماسك الاجتماعي، وبما أنها تتجلّى في كل العادات الاجتماعية التي نكتسبها، وكل الواجبات الاجتماعية الجزئية المفروضة علينا يدعوها برغسون «بمجموع الواجب» و«بعصارته المركزة» . نستنتج إذن الأخلاق الساكنة والواجب يرتدّان في جوهرهما إلى نشاط غريزي، يعتبره برغسون في مستوى أدنى من مستوى العقل، وسنعود إلى هذه النقطة في حينها.

بعد أن بيّنا المعاني المختلفة لاصطلاح «الواجب الأخلاقي» عند برغسون سنحاول الإجابة على السؤال التالي: ما هو منبع الأخلاق الساكنة بالنسبة لبرغسون؟ أو بعبارة أخرى ما هو مصدر الإلزام الأخلاقي في نظريته؟ من السهل الرد على هذا السؤال بجواب بسيط يقول: إن الضغط الاجتماعي هو مصدر الإلزام الأخلاقي. إلّا أني أعتقد أن الجواب الصحيح أعقد من ذلك بقليل، لأنه يمكننا الإجابة على هذا السؤال على مستويات مختلفة. أولاً، هناك المستوى الميتافيزيقي البحت، حيث يعتبر برغسون الوثبة الحيوية المنبع الأصلي والمصدر المطلق ليس للأخلاق المغلقة فحسب، بل لجميع الأشياء والظواهر على الإطلاق. ولنتبيّن هذا الأمر بوضوح علينا أن نعود إلى كتابه «التطور الخالق» . يقول برغسون: إن التيار الحيوي لا يستطيع أن يتغلب، دائمًا، على مقاومة المادة ليستمرَّ في الاندفاع قُدُمًا، ولذلك يضطر لمسايرة المادة والخضوع لها خضوعًا جزئيًا إلى أن يتيسّر له أن يرتفع بها من جديد إلى مستويات أعلى من التنظيم الحيوي والتعقيد العضوي. ويقول إن وجود الأنواع الحية والمجتمعات الحيوانية والبشرية ناتج عن الوهن الذي يصيب التيار الحيوي بسبب مقاومته المستمرة للعادة، فهي إذن «وقفات» مؤقتة على طريق الحياة، ولا بد أن يعود إليها التيار فيما بعد ليتخطاها ويتجاوزها. ويضطر التيار الحيوي بسبب هذا الوهن أن يكرّر نفسه في أفراد متشابهين ينتمون إلى نوع واحد بدلاً من أن يستمرّ في الخلق أجناس جديدة دون انقطاع أو توقف. وتتجه طاقات التيار الحي، في النقاط التي توقفه عندها، نحو المحافظة على الأنواع والأفراد التي نتجت في تلك الوقفة، أي تتحوّل طاقته الباقية إلى حركة دائرية مغلقة ضمن نطاق النوع

الواحد أو المجتمع الواحد عوضًا عن أن تكون حركة أمامية خلاّقة، تتخطّى الوقفة نحو إبداع جديد (م57). لذلك يقول برغسون: إن الحركة التي نجدها في المجتمعات المغلقة هي من نوع الحركة الآلية الرتيبة التي تكرّر نفسها دائمًا، وهذا يعني أن الأخلاق المغلقة قائمة على السلوك الروتيني الذي يكرّر نفسه دون أي تجديد أو إبداع، وليشرح برغسون فكرته عن التيار الحيوي وكيف يولد المجتمعات والأنواع يشبهه بحركة عادية في المكان فيقول: إنه من عادتنا أن نعتبر كل حركة إلى الأمام وكأنها تناقص في المسافة بين نقطة السير (الموجودة فعلًا) ونقطة الوصول التي ليس لها وجود فعلي ولن يكون لها أي وجود فعلي، ما لم يتوقّف المتحرك عندها. ومع أننا ننظر إلى الحركة على هذا النحو حين تبلغ غايتها غير أن هذا لا يعني أن الحركة بحد ذاتها (أو قبل أن تصل إلى غايتها) هي اقتراب من غاية محددة بصورة مسبقة إذ لم يكن ثمة وجود لهذه الغاية قبل توقف الشيء المتحرك. لكن عندما ننظر إلى طبيعة الحركة بعد أن يتوقف المتحرك تبدو لنا وكأنها كانت متجهة نحو غاية معينة (م73 0 74). كذلك الأمر بالنسبة للوثبة الحيوية أنها تخلق الغايات والأطراف كلما توقّفت في نقطة معينة، وكل واحدة من هذه الوقفات تولّد إما نوعًا جديدًا من الأنواع الحية وإما مجتمعًا إنسانيًّا جديدًا، وإما شخصية عبقرية. والمهم في ذلك هو أن تجليات الوثبة الحيوية ليست إلّا خلقًا وإبداعًا حقيقيًّا ولم يكن بالإمكان التنبؤ بها بالرجوع إلى ما تقدَّمها من تجليات سابقة. ولكن عندما ننظر إلى عملية الخلق بعد أن تكون قد تمّت وانتهت. يبدو لنا وكأن الوثبة الحيوية كانت تسير نحوها وكأنها متجهة نحو غاية معينة أو نحو هدف محدد.

إذا انتقلنا إلى مستوى من التعليل غير المستوى الميتافيزيقي المطلق نجد أن البحث عن مصدر الأخلاق الساكنة يعود بنا إلى فكرة برغسون في مجموع الواجب. وقد بيّنا أن هذه الفكرة تشير إلى غريزة طبيعية بدائية تقوم على أساسها المجتمعات ويسميها برغسون بعادة اتخاذ العادات بعبارة أخرى، يثبت برغسون وجود نوع معين من الغريزة الكامنة تحت النشاط العقلي والجماعي في المجتمع وتحت جملة عادات الطاعة التي يكتسبها الفرد، ووظيفة هذه الغريزة هي أن تضمن وجود أخلاق في المجتمعات البشرية ولكن دون أن تحدد مضمونها الفعلي أو أن تعين أيًّا من تفاصيلها ودقائقها، أي أنها

تتطلّب «أن يكون ثمة واجبات» (م38) دون أن تكون مسؤولة عن طبيعتها وتفاصيلها. وغايتها في ذلك تحقيق تماسك المجتمع بدفع أفراده إلى القيام بأعمال تكون لصالح المجموع بغض النظر عما إذا كانت في مصلحة الفرد الخاصة أم لم تكن. ولو بقي سلوك الإنسان على هذا المستوى الغريزي البدائي لسار بكل إخلاص مع تيار العادات الاجتماعية ولحقّق جميع الواجبات والالتزامات التي ترسمها الجماعة، ولقام بجميع الأعمال التي تهدف إلى تماسك المجتمع وتآزره وبذلك لن يختلف بشيء عن النملة التي تحيا في سبيل القرية، أو النحلة التي تعيش في سبيل الخلية. ويجب ألّا يغيب عن بالنا هنا أن جميع ما قلناه يصدق على كل المجتمعات البشرية مهما اختلف مضمون أخلاقها ومهما تباينت الواجبات والشرائع والمبادئ التي تعيش بموجبها لأن عادة اتخاذ العادات ليست مسؤولة عن هذا المضمون، إنها «صورة فارغة» بإمكانها أن تتعلق بأي نوع من المحتويات الأخلاقية مهما كانت. ولكن يقول برغسون إن الإنسان يتميّز بالعقل والذكاء لذلك يستطع أن يتهرّب من واجباته الاجتماعية والتزاماته الأخلاقية تجاه المجتمع وتجاه الآخرين إذا كان له منفعة شخصية في ذلك. وكتب حول هذا الموضوع السطور التالية: «إن الفعالية العقلية التي قد تخيّرنا في الواقع بين المصلحة الشخصية، والمصلحة الغيرية يربض تحتها جوهر أصيل هو الفعالية الغريزية التي أقامتها فينا الطبيعة منذ البداية، ويكاد فيها أن يختلط ما هو فردي بما هو اجتماعي» (م45، د33).

نرى إذن أن المصلحة الشخصية (أو الفردية) تكاد أن تكون متحدة مع المصلحة الغيرية (كما هي بالفعل في قرية النمل وخلية النحل) على مستوى الغريزة التي يدعوها «بعادة اتخاذ العادات» . أما على مستوى الحياة الاجتماعية، فإن المصلحة الشخصية لا تنسجم دائمًا مع المصلحة الغيرية (أي مع مصلحة المجتمع عامة) لأن «الكائن العاقل، في سعيه وراء مصلحته الشخصية، يعمل في الغالب غير ما تقتضيه المصلحة العامة» (م45، د33). ويركّز هذا القول انتباهنا على الفوارق بين العقل وبين هذا الميل الغريزي الذي نحن بصدده. يعتبر برغسون العقل ملكة يستعملها كل إنسان ليواجه بواسطتها مصاعب الحياة ويتغلب عليها بقدر الإمكان، ولذلك لا يتفق العقل دائمًا في اتجاهاته مع اتجاهات الغريزة التي تهدف دائمًا إلى صالح المجموع

وإلى منفعة النوع والتي لا تحفل بمصلحة الأفراد إلّا إذا كانت ضرورية لمصلحة المجموعة. يقول برغسون عن العقل: «إنه ملكة يستخدمها الإنسان في التخلّص من صعوبات الحياة، ولن يسير في اتجاه قوة تعمل في سبيل النوع ولا تنظر إلى الفرد، إذا نظرت، إلّا ضمن النوع. إن العقل سوف يمضي إلى الحلول الأنانية مباشرة». (م90، د93). بالرغم من أن العقل سيمضي بطبيعته إلى الحلول الأنانية مباشرة، فإنه يضطر لأن يحسب حسابًا للميل الغريزي الذي يعمل لمصلحة النوع والمجموع، فيقنع نفسه «بأن الأنانية العاقلة ينبغي لها أن تدع للأنانيات الأخرى مجالها»[1] (م90، د93).

نستنتج إذن الحقائق التالية عن «عادة اتخاذ العادات» عند برغسون:

1) إنها غريزة قادرة على الارتباط بأي نظام معين من العادات والشرائع

---

(1) مرّ معنا أكثر من مرة أن برغسون يعتبر العقل نفعيًا في اتجاهاته وأنانيًا في منحاه واهتماماته. وأجد من المناسب هنا أن أعلّق على قولين من أقواله حول هذا الموضوع:

(أ) كتب برغسون ما يلي: «لكي نقاوم المقاومة ونستمسك بالطريق السوي، لا يغوينا عنه هوى أو رغبة أو فائدة، لا بد لنا أن الإنسان يجد ضرورة - لسبب من الأسباب - لأن يبرّر تمسكه بالطريق السوي الذي رسمه المجتمع له (بخطوطه العريضة) عن طريق الحجج المنطقية والتبريرات العقلية التي يقدّمها على أنها الأسباب التي منعته من الانصياع مع الإغراءات العديدة (مثل المنفعة الشخصية أو إشباع الرغبات الذات أو الأهواء الطارئة) التي تدعوه إلى الانحراف عن الطريق السوي. ولكن برغسون يؤكّد أنه لا علاقة لهذه الاعتبارات العقلية والمنطقية ببقائنا على هذا الطريق، ولا بابتعادنا عن الإغراءات المذكورة. مع أننا نريد إقناع أنفسنا وجيراننا بأننا فعلنا ما فعلناه حبًّا بالمصلحة العامة أو احترامًا المخير المطلق. وبذلك لا يترك برغسون لا للعقل ولا للاعتبارات العقلية أي دور فعّال أو تأثير إيجابي في سلوك الإنساني الاجتماعي وفي اختياراته الأخلاقية. غير أن برغسون لا يجيب على سؤال أساسي ينتج عن نظرته للعقل وهو: لماذا يميل الإنسان هذا الميل الشديد إلى إيراد المبررات العقلية لأفعاله واختياراته طالما أن العقل لا يلعب دورًا فعّالًا في تحديد سلوكه؟ ومن جهة أخرى، ألا يبين ميلنا إلى تبرير بواعثنا ودوافعنا واختياراتنا أن هذه المبررات قادرة ولو إلى حد ما - على التأثير في سلوكنا الأخلاقي وتوجيهه.

(ب) يقول برغسون أيضًا: «إن كل ما يستطيعه العقل هو أن يورد الحجج ويبدو أنه يحق لنا دومًا أن نردّ عليها بحجج أخرى» (م57، د67). يجب أن نكون حذرين إزاء هذا القول، لأنه إذا أخذناه على علاقته وتتبعناه إلى نتائجه المنطقية يؤدي بنا إلى موقف خطير يشبه موقف السوفسطائيين الذين قالوا إن الحجج العقلية بحد ذاتها متكافئة في قيمتها ومتساوية في تأثيرها، ولذلك استنتجوا أنه بإمكاننا أن نورد الحجج والبراهين العقلية لصالح أو ضد أية قضية مهما كانت. ولا أعتقد أن برغسون يريد أن يعتنق مثل هذا الرأي المتطرف الذي يؤدّي بنا إلى نوع من الريبية الفكرية المحض.

والمبادىء التي تشكّل مضمون الأخلاق المغلقة في المجتمعات البشرية دون أن تكون مسؤولة عن هذا المضمون أو عن أي من تفاصيله.

2) لو عزلنا هذه القوة الغريزية عن مضمونها لتبيّن لنا أنها صورة محض يمكن تعبئتها بأي مضمون أخلاقي نريد.

3) إنها القوة المحركة الماثلة في محتويات الأخلاق المغلقة، وهي تعمل لصيانة هذه الأخلاق والمحافظة على تماسك المجتمع وتآزره.

4) إنها القوة الكامنة خلف الضغوط والعادات الاجتماعية التي تجرّ الفرد إلى القيام بواجباته وتحقيق التزاماته والابتعاد عن الإغراءات التي تدعوه إلى الانحراف عن الطريق السوي. بعبارة أخرى، نجد أن «صورة الضغط المحض» التي ميّزناها في مطلع هذه الدراسة التي لا تختلف بشيء على الإطلاق عن فكرة «مجموع الواجب» إذا أخذناها بمعنى الميل الغريزي الذي يسميه برغسون «بعادة اتخاذ العادات»(1).

رأينا في السابق أن صورة الضغط المحض تتعلق بمضمون ومحتويات الأخلاق الساكنة وتعطيها طابعها «الأخلاقي» والسكوني والإلزامي. وبإمكاننا الآن أن نضيف الحقائق التالية عن طبيعة هذه الصورة:

---

(1) يبين هذا التفسير الذي قدمناه حقيقة هامة بالنسبة للمنهج الذي يتبعه برغسون في دراساته وهو يقول: بهذا الشأن أن منهجه يتبع «خطوط الواقع حتى تلتقي في نقطة واحدة هي النتيجة التي ننشدها» (راجع: م232 - 227، د265 - 268، راجع كذلك «هنري برغسون» لكمال يوسف الحاج، حـ2، ص182 - 212، حيث أثبت المؤلف نصوصًا من كتاب برغسون «الطاقة الروحية» تتعلّق بشرح المنهج المذكور). ويستند هذا المنهج إلى دراسة مجموعات مختلفة من الوقائع، فإذا دلّت كلها إلى نتيجة معينة كان ذلك بمثابة ترجيح قوي لصدقها، وكلما تعدّدت مجموعات الوقائع التي تدل دراستها على هذه النتيجة زاد يقيننا بصدقها. ويمثل برغسون على منهجه بقوله: إن دراسة وقائع علم الحياة قادته إلى فكرة «الوثبة الحيوية». ومن جهة أخرى قادته دراسة وقائع التصوف وحياة المتصوفين إلى الفكرة نفسها مما زاد يقينه بصحتها. أما في ما يتعلق بالموضوع الذي نحن بصدده: تبين لنا أن دراسة بعض وجوه الأخلاق المغلقة دلّت برغسون على وجود قوة كامنة خلف هذه الأخلاق سمّاها «صورة الضغط المحض». ومن ناحية أخرى قادته دراسته لواقع الإلزام الأخلاقي إلى قوة غريزية دعاها «بمجموع الواجب» أو «بعادة اتخاذ العادات». أي أن خطوط الوقائع تقاطعت عند حقيقة واحدة ولذلك قبل بها برغسون.

1) إنها ميل غريزي يهدف إلى صيانة الأخلاق المغلقة التي يتعلق بها عن طريق مقاومة كل نشاط، يقوم به الأفراد، يميل إلى تفكيك المجتمع وإضعاف تماسكه وتآزره.

2) إنها لا تختلف البتة عن الغريزة البدائية التي اعتبرها برغسون الأساس الذي تقوم عليه المجتمعات ودعاها «بمجموع الواجب» و«بعادة اتخاذ العادات».

3) يختلف هذا الميل الغريزي، عن باقي الغرائز المعروفة، وهو مستقل عنها لأن نشاطه وفعاليته لا تشبهان نشاطات الغرائز العادية. إنه صورة فارغة تكمن خلف جميع الغرائز الأخرى، وتحت جميع العادات التي نكتسبها مهما كان نوعها، إنه «القوة» أو «المقدرة» الأصيلة في كل كائن حي التي تجعله قادرًا على أن يكون له غرائز معينة وأن يكتسب عادات محددة.

لذلك يعتبر برغسون أن «مجموع الواجب» أو «عادة اتخاذ العادات» «غريزة كامنة»[1] ويشبّهها بالملكة البدائية الكامنة في عادة الكلام (م37، د22 - 23). إن ملكة الكلام كامنة وراء كل اللغات التي يتكلمها الإنسان كما أنها غير مقيدة بمضمون آية واحدة منها: أنها تتطلّب «أن يكون ثمة لغات تحكى»، ولكنها لا تحدد شيئًا على الإطلاق بالنسبة لمضمونها ومحتواها. نستنتج إذن أن هذه الملكة أو المقدرة الغريزية تكمن خلف ثلاثة أنواع من الغرائز المحددة وهي:

1) الغرائز (أو القوى الحيوية) التي تجعل الخلية تعمل لصالح الكل الذي تشكل جزءًا منه.

2) الغرائز التي تجعل النملة تعيش في سبيل القرية ليس إلّا.

3) الغرائز والعادات التي تمكّن الإنسان من أن يعيش في مجتمع متماسك متآزر.

أما العلاقة القائمة بين كل من هذه المجموعات من الغرائز المعينة وبين

(1) Instinct Virtuel.

الميل الغريزي البدائي الذي نحن بصدده، فهي كعلاقة الصورة بالمضمون أو الإطار بالمحتوى. يقول برغسون بهذا الصدد: «فالغريزة الاجتماعية في النمل مثلاً، وأعني بها تلك القوة التي تحدو النملة إلى أن تقوم بالعمل الذي قدر عليها بطبيعة تركيبها العضوي، لا تختلف اختلافًا جذريًا عن السبب الذي يجعل النسيج أو الخلية في الكائن الحي تعمل ما يحقق مصلحة المجموع. في الواقع، أننا نستشف ذات الضرورة كامنة خلف الواجب الأخلاقي» (م37 ـ 38، د24). بعبارة أخرى، إن منبع الأخلاق الساكنة هو ضرورة غريزية حيوية تقوم على أساسها جميع المجتمعات في الطبيعة. ولكن بحثنا عن منبع الأخلاق الساكنة لم ينته بعد، لأننا ميّزنا في الصفحات السابقة بين صورة هذه الأخلاق ومضمونها والنتيجة التي وصلنا إليها تحدد منبعها من ناحية الصورة فقط ولا تبيّن لنا شيئًا بالنسبة لمصدرها من ناحية مضمون الصورة ومحتواها.

أشرنا من قبل إلى أن أحد المعاني التي يعطيها برغسون لعبارة «الأخلاق الساكنة»، هي تلك الأخلاق البدائية التي برزت إلى الوجود مباشرة مع ظهور الإنسان والتي لا يمكن ردّها إلى عوامل أبسط منها. كتب برغسون حول هذا الموضوع قائلاً: «لقد رأوا أن المجرى التطوري بدأ بنقطة ما، فأرادوا أن يستنتجوا من ذلك أن هذه النقطة قد بلغت، هي أيضًا، بمجرى تطوري كذلك. على حين أن التطور السابق، كان يمكن أن يكون غير ما كان، بل من الممكن أن لا يكون قبل ذلك الحين تطور ما. ورأوا الأخلاق تغتني بالتدريج، فاستنتجوا، من ذلك أن ليس ثمة أخلاق بدائية لا ترد إلى غيرها، خلقت مع الإنسان. على حين أن هذه الأخلاق البدائية قد ظهرت منذ ظهر النوع الإنساني، وإن كان في المبدأ مجتمع مغلق» (م245، د292).

تبيّن لنا هذه الفقرة، أول ما تبيّن، أن برغسون يرفض استنتاجًا معينًا حول مصدر محتويات الأخلاق الساكنة. ويتلخّص هذا الاستنتاج في الكلمات التالية: إننا نلاحظ أن مضمون الأخلاق الساكنة ومحتوياتها تغتني باستمرار وتزداد تعقيدًا على مرّ الأجيال وعبر التطور الثقافي والحضاري الذي تمرّ به المجتمعات البشرية ولذلك نستنتج أن النقطة الأولى التي ابتدأ منها هذا التطور والتي انطلقت منها عملية الاغتناء، قد نتجت هي أيضًا من عملية تطور مماثلة. وبما أنه يرفض هذا الاستنتاج يعتقد أن الأخلاق البدائية التي ظهرت مع ظهور

النوع الإنساني لم تأتِ نتيجة لعملية تطور بطيئة. بعبارة أخرى، عندما ظهرت المجتمعات البشرية عند نقطة معينة من تاريخ تطور الحياة، فإن الطبيعة لم تكتفِ بغرس ميل غريزي بدائي في كل فرد من أفرادها (عادة اتخاذ العادات) وإنما أعطت هذه المجتمعات مضمونًا أخلاقيًا بدائيًا معينًا ارتبط به الميل الغريزي البدائي الذي تكلمنا عنه. أي أن برغسون يرفض الرأي القائل بأن الإنسان ظهر وهو لا يحمل معه سوى ميل غريزي بدائي (شبيه بمقدرته البدائية على الكلام) يجعله قادرًا على الحياة الاجتماعية ومن ثم تجمعت لديه محتويات الأخلاق بعاداتها ومبادئها وواجباتها عن طريق تطور ثقافي بطيء فتحققت بذلك الحياة الاجتماعية بمعناها الصحيح. يمكننا أن نشرح فكرة برغسون من زاوية التشبيه الذي أورده عن الميل الغريزي الأصيل عند الإنسان وبين مقدرته البدائية على الكلام. ولو طبّقنا فكرة برغسون التي نحن بصددها الآن على مسألة اللغة لحصلنا على الموقف التالي: عندما ظهر الإنسان لم يكن يحمل معه ملكة أصيلة على الكلام فحسب، وإنما ظهرت مع ظهور «لغة بدائية فجّة» لا ترد إلى عوامل أبسط منها، ولا يمكن تعليلها على أساس تطوري. وكانت هذه اللغة بمثابة المضمون الذي تحققت فيه ملكة الكلام. ولذلك يقول برغسون: إن هذه الأخلاق البدائية مرسومة في تركيب الإنسان العضوي. وإذا رجعنا إلى ما خطّه حول هذا الموضوع وجدنا ما يلي: «مهما تحضّرت الإنسانية ومهما تبدّل المجتمع فإن الاتجاهات الأساسية للحياة الاجتماعية قد بقيت على ما كانت عليه في البدء، نستطيع أن نكشف عنها، وأن نلاحظها، فنرى أن بنية الإنسان الأخلاقية، البنية البدائية الأساسية، إنما خلقت المجتمعات بسيطة مغلقة. وهذه الميول العضوية لا تبدو لشعورنا في وضوح، على أنها من أقوى العناصر التي يتألف منها الإلزام الأخلاقي. فمهما تكن أخلاقنا قد بلغت من تعقد، ورغم أنها تبطنت بميول ليست مجرد أشكال من الميول الطبيعية، ولا هي سائرة في اتجاه الطبيعة، فإننا إذا أردنا أن نرسّب ما في هذه الكتلة السائلة من إلزام محض لما حصلنا على غير هذه الميول الطبيعية» (م60 - 61، د53 - 54).

يتكلم برغسون بوضوح في هذه الأسطر عن «الميول العضوية والطبيعية» التي ترتكز إليها الحياة الاجتماعية، ويستند إليها الإلزام الاخلاقي. كما يقول بضرورة الكشف عنها عند دراستنا لبنية الإنسان الأخلاقية الأساسية والبدائية.

نرى أن المصدر الذي تنبع منه محتويات الأخلاق الساكنة هو ميول الإنسان العضوية والوظائف الحيوية التي يقوم بها باعتباره كائن حي[1]. نستنتج مما ورد معنا الحقائق التالية:

1) إن منبع الأخلاق من ناحية صورتها المحض، هو ميل غريزي بدائي يطلق عليه برغسون ثلاثة أسماء ليبيّن وظائفه المتعددة وجوانبه المختلفة، ولذلك يسمّيه «بمجموع الواجب» عندما يريد أن يبيّن أنه الغريزة الكامنة خلف جميع الواجبات التي يرسمها المجتمع، ويسميه «بعادة اتخاذ العادات» ليبيّن أنه الملكة أو القوة الكامنة خلف جميع العادات المحددة التي يكتسبها الإنسان شأنها تمامًا، شأن ملكة الكلام الكامنة خلف اللغات المعينة التي يتكلمها الإنسان مهما اختلفت وتباينت من حيث مضمونها. أخيرًا يسميه «بصورة الضغط المحض» عندما يريد أن يبين أنه القوة المحركة التي تؤثّر على الإنسان وتدفعه نحو إطاعة أوامر المجتمع في سبيل صيانة تماسكه ووحدته.

(1) أعتقد أن نظرية برغسون في الأخلاق البدائية، كما بيناها أعلاه، تتعرّض لصعوبات جمة لا يمكن التغلب عليها:
1- لو فرضنا جدلًا أن العلاقة القائمة بين ميول الإنسان العضوية والغريزية، وبين أفعاله وسلوكه علاقة وثيقة جدًّا (كالعلاقة القائمة بين تكوين الحشرة العضوي وبين سلوكها) يتسنى لنا عندئذ أن نتصور، على نحو ما، كيف ترسم هذه الميول أخلاقه البدائية بشيء من التحديد، غير أنه يتعذر علينا في هذه الحال أن نعلّل كيف تجاوز الإنسان هذه الأخلاق أو أن نفسر التغيرات الدائمة التي تطرأ عليها علمًا بأن الميول العضوية والغريزية ثابتة (نسبيًّا) ولا تتغير.
2- ولكن الافتراض السابق غير صحيح، أن الإنسان لا يملك إلا عددًا ضئيلًا جدًّا من الميول العضوية والغريزية التي ترتبط ارتباطًا مباشرًا وحتميًّا بردود فعله وأفعاله وسلوكه عامة ولذلك لا يمكن بأي حال من الأحوال، لهذه الميول أن ترسم أخلاقًا اجتماعيًّا محددة للإنسان مهما كانت هذه الأخلاق بدائية. في الواقع يقع برغسون ضحية وهم شبيه بالوهم الذي رفضه سابقًا: فإذا كان برغسون يعتبر أن الفكرة القائلة بأن التقدم الأخلاقي هو تحقيق مطرد لمثال أعلى نقترب منه بالتدريج من باب الوهم، ألا يحق لنا أن نعتبر من باب الوهم أيضًا، فكرته القائلة بأنه إذا نزعنا بالتدريج المكتسبات الحضارية والثقافية عن الأخلاق الساكنة، وصلنا إلى أخلاق بدائية محددة تفرضها الطبيعة على الإنسان؟ بإمكاننا أن نوافق جدلًا مع برغسون بأن الميل الغريزي الذي سماه «بعادة اتخاذ العادات» يلعب دورًا رئيسيًّا في صيانة الأخلاق الاجتماعية السائدة وأنماط السلوك المتبعة بعد تكوّنها وتبلورها ولكن لا يمكننا أن نوافقه بأن ميول الإنسان الغريزية قادرة على رسم نمط معين من السلوك الاجتماعي مهما كان بدائيًّا.

2) عندما نجرّد مضمون الأخلاق الساكنة ومحتوياتها من جميع المكتسبات الثقافية والحضارية التي تراكمت عبر الأجيال، لنكشف عن الأخلاق البدائية البحت القابعة تحتها نجد أن مصدرها ومنبعها ميول الإنسان العضوية والوظائف الحيوية التي يقوم بها باعتباره كائنًا حيًّا»[1].

---

(1) رأينا أن برغسون يُرجع الواجب إلى ميول غريزية يعتبرها في مستوى أدنى من مستوى العقل ويهاجم الفلاسفة الذين حاولوا أن يرجعوا الواجب إلى أسس عقلية. ولكن هل نجح برغسون في تصفية الواجب الأخلاقي من العوامل العقلية؟ وهل تمّ له أن يثبت أن مصدره الوحيد هو ميل أدنى من العقل؟

1- لو سلّمنا جدلًا مع برغسون بأن الواجب الأخلاقي يرتدّ برمته إلى ميل غريزي يهدف إلى المحافظة على تماسك المجتمع وتآزره وأن هذا الميل هو الأساس الذي تقوم عليه كافة المجتمعات في الطبيعة. فماذا يمنعنا عندئذٍ من أن نتكلم عن أخلاق قرية النمل وعن الواجبات التي يجب أن تحققها النحلة في سبيل تماسك الخلية؟ لماذا يحجم برغسون عن نسبة أخلاق بدائية للمجتمعات الحيوانية التي سارت شوطًا بعيدًا جدًّا في تحقيق التماسك الاجتماعي التام؟ لا شك أن الجواب هو: لأن الإنسان وحده يتمتّع بالعقل وبالمقدرة على الاختيار الواعي ولكن ألا يعني ذلك أنه لا أخلاق ولا واجبات ما لم تأخذ العقل بعين الاعتبار وأنه من العبث أن نتكلّم عن هذه الأشياء عندما نفصلها فصلًا تامًّا عن العقل؟ بعبارة أخرى أن الميل الغريزي ليس شرطًا كافيًا لظهور الأخلاق والواجبات (لنعتبره هنا شرطًا لازمًا) وبزوغ العقل في مجتمعات معينة هو هذا الشرط الكافي الذي يجعل ظهورها ممكنًا وضروريًّا. وباعتراف برغسون نفسه لا يمكننا حتى أن نذكر عبارتي الأخلاق والواجبات قبل ظهور مجتمعات يتمتع أفرادها بالعقل والتبصر.

2- مرّ معنا أن الإنسان - بالنسبة لبرغسون - لا يشعر بالواجب شعورًا واضحًا ومحددًا إلا عندما يغريه التفكير النفعي بأن يتجاوز واجباته وينحرف عن الطريق السوي. ويمثّل برغسون على ذلك بقوله: لنتخيل نملة ومض فيها شعاع من التفكير فإنها ستتساءل عن جدوى هذا الكد المستمر في سبيل الآخرين وفي سبيل مصلحة المجموع ولكن هذا التساؤل لن يدوم كثيرًا لأن الغريزة ستردّها بسرعة إلى عملها المعتاد (م34). تبيّن هذه الاعتبارات التي يذكرها برغسون أنه لولا تدخل العقل المباشر لما أحسّ الإنسان بالواجب ولاستمر في السير باتجاه العادة والروتين تمامًا كما تفعل النملة. نرى إذن أن التفكير عنصر أساس في بروز «الإحساس بالواجب» في وعي الإنسان، ولولا ذلك الشعاع من التفكير الذي طرأ على النملة لما شعرت بضغط القوى الحيوية عليها لترجعها إلى عملها المعتاد ولما ارتفعت عنها سيطرة الضرورة الصارمة التي تسيرها ولو لبضع لحظات فقط، وهي الوقت الذي استغرقه شعاع العقل في وميضه. لقد برز التساؤل وبرزت معه مشكلة الواجبات عندما بزغ العقل لا قبله! وهذا الذي حدث للنملة، في مثال برغسون، قد أصبح ملكة ثابتة في الإنسان، ولولاها لما شعر بالواجب ولما تكوّنت لديه أخلاق. فكيف يستطيع برغسون أن يسقط من حسابه الدور الذي يلعبه العقل في بروز «الإحساس بالواجب». =

= 3- يقول برغسون: «وإذن فما هو إلزامي محض في الالتزام ليس مأتاه العقل، فالعقل لا يعلل من الإلزام إلا ما فيه من تردد» (م91، د94). إذا سلّمنا بصحة هذا القول علينا أن نجابه سؤالًا هامًّا: هل بإمكاننا أن نتكلم عن الإلزام الأخلاقي على الإطلاق بدون عامل التردد الذي ينبع من العقل؟ والجواب هو قطعًا بالنفي لأن غياب التردد معناه حضور نوع آخر من الإلزام ألا وهو الإلزام الغريزي الصارم الذي تخضع له النملة، ولا يمكننا أن نتكلم عن الإلزام الأخلاقي في قرية النمل. فإما أن نعترف بأن العقل عامل أساسي في بروز الإلزام الأخلاقي وفي تكوينه، وإما أن نرتد إلى مستوى الإلزام الغريزي الصارم حيث يصبح كل كلام عن الأخلاق نوعًا من الهراء.

القسم الثاني

الدين الساكن

تمهيد

ليس في نيّتنا في هذه الدراسة أن نتناول بإسهاب نظرية برغسون في الدين[1]. غير أنه قبل أن نتطرّق إلى نظريته في الأخلاق المفتوحة يجب أن نناقش نظريته في الدين الساكن بشيء من التفصيل، ذلك أنها تتمم دراستنا لنظريته في الأخلاق المغلقة، إذ إن برغسون يعتبر الدين الساكن جزءًا جوهريًّا من تكوين المجتمع المغلق وعاملاً مدعمًا أساسيًّا للأخلاق الساكنة. لذلك نراه يقول: «إن الدين قد قام دومًا بوظيفة اجتماعية... وهي العمل على تدعيم مطالب المجتمع وشدّ أزرها...» (م23، د6).

يكشف الدين دومًا عن مظهرين: مظهر ساكن ومظهر حركي، ويتألف المظهر الأول من التشريعات والتقاليد والمعتقدات والتعاليم والطقوس والتنظيمات والخرافات والأساطير التي تدخل في صلب جميع الديانات المعروفة. ويرى برغسون أن هذه المظاهر الخارجية هي التي تعطي الدين طابعه السكوني. ولكن بالإضافة إلى تلك العناصر الساكنة هناك مجال في كل واحد منا للتعبير عن عاطفة دينية فردية تتفاوت في عمقها وإبداعها من شخص لآخر. وهو يعتبر أن الجانب الحركي في الدين هو طاقته على إثارة

---

(1) من أجل معالجة وافية للموضوع راجع:

Sunden, Hjalmar, **La Theorie Bergsonienne de la Religion,** Presses Universaires de France, Paris, 1940.

Adolphe, Lydie, **La philosophie Religieuse de Berson,** Presses Universitaires de France, Paris, 1946.

معظم المراجع العربية المذكورة في نهاية هذا البحث تحوي عرضًا مختصرًا لنظرية برغسون في الدين بصورة عامة.

هذا النوع من العواطف الدينية العميقة في الإنسان. ولذلك يميّز تمييزًا فاصلاً بين الدين باعتباره تجربة فردية خاصة (أي الدين الحركي) وبين الدين باعتباره مجموعة من المعتقدات والطقوس والتعاليم الساكنة المتحجّرة. وسنرى أن الدين الحركي الكامل والمطلق عند برغسون هو التصوف المسيحي. وإذا نظرنا إلى بقية الأديان، بما فيها من عواطف دينية خلّاقة وعميقة، من وجهة نظر الدين الحركي المطلق فإنها ستبدو ساكنة، ولكنها متفاوتة من حيث قربها وبعدها عن روح الدين المثالي. ومع أن برغسون يقرّ بوجود عاطفة دينية خلّاقة في جميع الأديان تدفع المؤمنين إلى تجاوز حدود المعتقدات الساكنة والتقاليد المغلقة، فإنه لا يعتبرها أديانًا حركية (من ناحية العاطفة طبعًا) إلّا بالمعنى الثانوي لهذه العبارة.

عرض وتحليل

سنحاول الآن تتبع أسس ومصادر الدين الساكن عند برغسون. ولتسهيل مهمتنا سنوجّه اهتمامنا إلى الأديان البدائية أكثر مما نوجهه إلى الأديان المتحضرة، لما فيها من تعقيد وتشعّب نتجا بفعل تطور الحضارات والثقافات التي انتشرت فيها هذه الأديان.

نستطيع القول بصورة عامة، بأن الدين الساكن - بالنسبة لبرغسون - ضرورة أساسية في كل المجتمعات البشرية لأن الإنسان كائن عاقل (أو ناطق). ولكن لا يعني هذا أن مصدر الدين الساكن هو العقل. إنه يعني فقط أن المجتمعات التي تتألف من كائنات عاقلة وحدها قادرة على أن تتدين وأن تؤمن بالخرافات والأساطير وما شابه ذلك. ويدور تفسير برغسون لوجود الدين الساكن وضرورته حول ثلاثة عوامل أساسية، وهي: الغريزة والعقل والملكة الخرافية (Fonction Fabulatrice). نظر برغسون ـ في كتابه «التطور الخالق»ـ إلى الغريزة على أنها أقرب من العقل إلى المصدر الأصلي للحياة لأنها تصل إلى غاياتها بصورة مباشرة دون أي توسط أو دوران، مما يجعلها قادرة على النفاذ مباشرة إلى التيار الحي الكامن خلف مظاهر الحياة. أما في كتابه «منبعا الأخلاق والدين» فإنه يعالج الغريزة على ضوء وظيفتها المحافظة، أي باعتبارها العامل الذي يصون تماسك المجتمعات وتآزرها، وعليه تتجلّى

الغريزة، أكثر ما تتجلّى، في المجتمعات الساكنة سكونًا تامًّا بدلًا من أن تتجلّى في الوثبة الحيوية كما تعبر عن نفسها في أبطال الإنسانية. وينظر برغسون، في الكتاب الثاني، إلى العقل على أنه مفعم بالفضول وحب الاستطلاع وميّال إلى الابتكار والاختراع والمجازفة مما يعرض النظام الاجتماعي للخطر، لما في هذه الميول من نزعات فردية لا تنسجم مع مصالح المجتمع الحيوية. أما الملكة الخرافية فهي المسؤولة عن الدين السكوني وما يحتوي عليه من معتقدات غيبية وأساطير وخرافات. أي يخترع الإنسان، بفضل هذه الملكة، الشخصيات الخرافية والأرواح والآلهة ويخلع عليها صورًا متباينة وأشكالاً متعددة[1]. إلّا أن برغسون لا يقتنع بتفسير الدين الساكن بمجرد إرجاعه إلى ملكة من ملكات النفس الإنسانية أنه يريد تفسيرًا أعمق يبيّن لنا لماذا توجد مثل هذه الملكة في الإنسان أصلًا. وهو يقول بهذا الصدد، إن الملكة الخرافية تسدّ حاجة حيوية لدى الإنسان عن طريق ما تنتجه من معتقدات يتألّف منها الدين الساكن. لقد اعتبرنا الملكة الخرافية العلة الفاعلة التي تفسّر وجود الدين الساكن ومحتوياته ولكن من جهة أخرى بإمكاننا أن نقول إن الدين الساكن يعلّل بدوره وجود الملكة الخرافية لأن حاجة المجتمع الحيوية إلى دين ساكن (مهما كان نوعه) أدّت إلى خلق هذه الملكة. كتب برغسون حول هذا الموضوع قائلًا: «أما الدين فهو العلة الوحيدة في وجود الملكة الخرافية هذه، وهي للدين نتيجة لا علة. فلا بد أن حاجة ما، وقد تكون فردية، إلّا أنها على كل حال اجتماعية، قد اقتضت من الفكر هذا النوع من النشاط (أي النشاط الخرافي) فما هي هذه الحاجة؟»[2] (م106، د112).

---

(1) بعبارة أدق تقوم الملكة الخرافية، بالنسبة لبرغسون، بوظيفتين أساسيتين: أولًا تشخّص الأشياء والأحداث وتنسب إليها أرواحًا تقطن فيها. ثانيًا تنسج من هذه المعطيات الخرافية الميثولوجيات الدينية المعقدة حيث تتحوّل الأرواح البسيطة التي كانت موجودة في الأشياء إلى آلهة ذات شخصيات مستقلة ومحددة.

(2) نستنتج مما ورد أن الملكة الخرافية هي العلة الفاعلة للدين الساكن وأن الدين الساكن (أو بالأحرى الضرورة الحيوية لوجوده) هو العلة الغائية لوجود الملكة الخرافية. ويثير هذا التعليل الغائي مشكلة في فلسفة برغسون، لأنه يفترض أن التيار الحيوي كان على علم مسبق (بصورة من الصورة) بأن المجتمعات البشرية ستحتاج إلى الدين الساكن وإلى =

من أجل أن نحدد هذه الحاجة التي تعمل الملكة الخرافية على سدها يجب أن نعود إلى الدور الذي يلعبه العقل في حياة الإنسان بالنسبة لبرغسون. يقول برغسون حول هذا الموضوع: «وأصبح التفكير يتيح للإنسان أن يبتكر وللمجتمع أن يتقدّم. ولكن تقدّم المجتمع أولاً بقاءه. والاختراع يعني المبادهة، والاعتماد على المبادهة الفردية يعرّض النظام الاجتماعي للخطر» (م117، د126). أي تبرز المعتقدات الدينية - بالنسبة لبرغسون - كرد فعل دفاعي ضد ما يجيء مع استعمال العقل من أثر مفكك لتماسك المجتمع. أي أن وظيفة الدين الساكن هي إبطال مفعول التأثيرات الخطرة على حياة المجتمع الناتجة عن طبيعة العقل واتجاهاته الفردية. هذه هي الحاجة الاجتماعية

= خرافاته ، ولذلك أوجد الملكة الخرافية، لسد تلك الحاجة، عندما خلق الإنسان ولكن إذا ذكرنا أن برغسون رفض النظريات الغائية في تعليل تطور الحياة وأنه لم يقبل بالتفسيرات الغائية للوظائف الحيوية في الكائنات الحية (راجع: ط50 - 56، 122، 123)، أدركنا أهمية المشكلة التي تكتنف تعليله الغائي لوجود الملكة الخرافية. ومن جهة أخرى، من المعروف جيدًا أن برغسون يستعمل بكثرة التعابير والاستعارات الغائية ليشرح آراءه الميتافيزيقية ولكنه ينبهنا دائمًا بألّا نذهب ضحية هذه التعابير والاستعارات ونعتقد بوجود غائية حقيقية ماثلة في تطور التيار الحيوي. في الواقع لقد أنذرنا مرات عديدة بألّا نحمل التعليلات الغائية معاني جدية لا يمكن أن تحملها. وعلى سبيل المثال يقول عن تقدم التيار الحيوي: «وبعد، فهل تتم هذه التقدمات في اتجاه واحد؟ والواقع أننا متى أسميناها تقدمات، نكون قد سلّمنا بأن اتجاهها واحد، وكل تقدم منها يكون عندئذٍ خطوة إلى الأمام. ولكن هذا ليس إلا تشبيهًا. فلو صحّ أن هناك اتجاهًا مرسومًا من قبل نتقدم فيه، لأمكن التنبؤ بالتجديدات الأخلاقية، وما كان عندئذ ثمة حاجة إلى جهد مبدع يخلق كل واحد منها، إذ يمكن أن يعرّف الأخير منها بتصور، ثم يقال إن التجديدات الأخرى تحتوي على مقدار أقل أو أكثر مما يتضمّنه هذا التصور، وأنها جميعًا كانت تسير إليه. ولكن الأمور لا تتخذ هذه الصورة إلا بنظرة رجعية، فالتبدلات كانت في الواقع كيفية لا كمية، وكانت تندّ عن كل تنبؤ» (م242، د288 - 289). بعبارة أخرى، يجد برغسون نفسه مضطرًّا لاستعمال تعابير واستعارات غائية تلائم طبيعة الأشياء التي تمّ تطورها ودخلت في طور السكون، ليعبر عن حقائق حركية في تطور دائم، ولذلك يقول إن هذه التعابير والاستعارات هي من باب التشبيه ليس إلّا، ولا تعبّر عن حقائق واقعة. لذلك أجد أنه من الأفضل ألا نعتبر التعليل الغائي لوجود الملكة الخرافية أكثر من تشبيه، شأنه شأن جميع التشبيهات الغائية الأخرى التي تملأ مؤلفات برغسون.

الحيوية التي تسدها الملكة الخرافية بإفرازها للخرافات والمعتقدات والخيالات والغيبيات اللامعقولة التي تشكل جزءًا لا يتجزّأ من الدين الساكن. ومن الجلي أن وظيفة الدين عند برغسون ليست إلّا امتدادًا لوظيفة الأخلاق الساكنة، لذلك يمكننا أن نعتبر الإلزام الأخلاقي والواجبات الاجتماعية رد فعل دفاعي ضد الأفراد الذين يتهاونون في تحقيق واجباتهم بسبب نزعاتتهم الفردية. وتبعًا لذلك، مهما بدت بعض المحرمات والمحظورات السائدة في المجتمع غير معقولة للفرد الذي يتأمّلها[1]، فإنها تظل «معقولة» من الناحية الجماعية لأنها لم توجد إلّا لتخدم مصالح المجتمع في التماسك والتآزر ولمحاربة القوى والميول التي تنزع إلى تفكيكه.

أما الوظيفة الثانية التي يقوم بها الدين الساكن في المجتمع فهي إبطال مفعول بعض الأفكار والتصورات التي يشكّلها العقل استنادًا إلى تجارب الإنسان والتشبّث بها، ولأنها تضعف من إخلاصه للجماعة ومن كده الدائم في سبيلها. والدين يحوي معتقدات مهمتها منع هذه الأفكار العقلية من التأثير على سلوك الأفراد. وأول مثال على هذه الوظيفة يتعلّق بفكرة الموت. عندما يلاحظ الإنسان أن كل من حوله صائر إلى الموت يستنتج أنه مائت هو أيضًا لا محالة، ولكن هذا الاستنتاج الذي يتوصل إليه العقل لا ينسجم مع طبيعة الحياة بل يعرقل سيرها لأنه يثبط عزيمة الإنسان ويضعف تشبثه بها، وكما يقول برغسون «فلئن كانت وثبة الحياة قد صرفت سائر الكائنات الأخرى عن تصور الموت فلا بد أنه مبطىء لحركة الحياة في الإنسان» (م124، د136). ولتبطل الطبيعة المفعول السلبي لهذا الاستنتاج العقلي تولد في الإنسان فكرة البقاء بعد الموت. وعليه يعتبر برغسون الدين الساكن «رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة قول العقل باستحالة اجتناب الموت» (م125، د137). أما المثال الثاني على وظيفة الدين الساكن فإنه يتعلق بمجال الأحداث الطارئة في حياة الإنسان التي لا يمكنه التنبؤ بها أو السيطرة عليها، وعلى سبيل المثال عندما يشد رجل وتر قوسه ليصيب هدفًا معينًا،

(1) يجب أن تبدو هذه المحرمات غير معقولة للفرد، طالما أن وظيفتها هي عرقلة نشاطه العقلي.

فإنه يدرك أن السهم، بعد انطلاقه، معرض إلى عدد لا يحصى من التأثيرات الممكنة (وغير المتوقعة) التي قد تمنعه من الوصول إلى هدفه. بعبارة أخرى، إنه يدرك أن بين عملية إطلاق السهم، وبين الهدف المعين مجالًا واسعًا للصدفة التي قد تتدخّل لتفسد التنسيق الذي أقامه بين الوسيلة وبين الغاية المنشودة. لذلك يستنتج العقل حقيقة أساسية عن مدى تأثير المصادفات والأحداث غير المتوقعة في حياة الإنسان ومدى ضآلة سيطرته الفعلية على سير الأحداث. وما دام تنسيق الوسائل بالنسبة للغايات نشاطًا رئيسيًا عند الإنسان فإن الحقيقة التي توصل إليها العقل لا بد أن تثبط عزائمه، وتبيّن له عبث التخطيط البعيد لنيل الغايات البعيدة. فلو فكر الإنسان الذي يشدّ قوسه بجميع الأحداث الممكنة التي قد تتدخل لتفسد عليه الوصول إلى غايته لتملكه اليأس وأقلع عن إطلاق سهمه بتاتًا. ولإبطال مفعول هذا الاستنتاج الذي توصل إليه العقل، ومنْعه من التأثير تأثيرًا سلبيًا على سلوك الأفراد وحياتهم، تولدت فكرة وجود قوى موالية للإنسان في هذا الكون تساعده على الوصول إلى مآربه وغاياته وتضمن له - إلى حد ما - سلامة التنسيق الذي يقيمه بين الوسائل والغايات من عبث المصادفات والأحداث الطارئة التي لا يمكنه لا السيطرة عليها ولا التنبؤ بها مسبقًا. وبالطبع، حالما تتكوّن لدى الإنسان فكرة وجود قوى مواليه له فإنه يكوّن فكرة وجود قوى مشابهة، ولكنها معادية تعيق خططه ومشاريعه، وبذلك يفسّر فشله كلما فشل في الوصول إلى غاياته. وعليه يعتبر برغسون الدين الساكن «رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة تصور العقل مجالاً للطوارىء مثبطًا يقع بين المبادرة إلى الفعل وبين الغاية المرجوة» (م132 - 133، د147).

تبيّن لنا مما ورد لماذا تتولّد الأفكار الدينية الأولية في وعي الإنسان بالنسبة لبرغسون. ومن هذه الأفكار تنسج الملكة الخرافية المعتقدات الدينية المعقدة والميثولوجيات الضخمة حيث تتحول القوى البدائية البسيطة التي تساعد الإنسان أو تعاديه إلى آلهة تتحارب وتتصارع فيما بينها وتتحكّم بمصيره.

لنعد الآن إلى مشكلة تحديد مصدر الدين الساكن. من الجلي أن مصدره غير المباشر هو العقل، لأن العقل لا يولد تصورات دينية أو أفكارًا غيبية ولكن نشاطه هو الذي يخلق ضرورة وجود الدين الساكن. ومن ناحية أخرى،

يقول برغسون ـ كما رأينا ـ إن الدين الساكن «رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة» مما يبيّن أن الطبيعة هي مصدره الأول والمباشر، ولكن ماذا يعني برغسون «بالطبيعة» في هذه العبارة؟ لقد شرح معناه عندما دلّنا على مصدر تصور الإنسان لقوى موالية له في هذا الكون، تساعده على النجاح وعلى بلوغ غاياته، وهو يقول: «والعقل الإنساني في الواقع قد اقتصر على فعل محدود في مادة يعرفها معرفة ناقصة كل النقص. ولكن دفعة الحياة موجودة، وهي لا ترتضي الانتظار، ولا تقرّ بالحاجز، وليست تهمها الطوارىء كثيرًا، ولا يعنيها ما تلقى في الطريق مما ليس بالمحدد. إنها تعمل في قفزات، ولا ترى إلّا النهاية. فالوثبة تطوي المسافة طيًّا. ولما كان لا بد للعقل من أن يكون على علم بهذا الاستباق، رأيت ثمة تصورًا ينبثق، هو تصور قوى مؤاتية تنضاف إلى العلل الطبيعية، أو تحلّ محلها، وتمدّ السير الطبيعي في أفعال تشاؤها هي، وتوافق أمنياتنا» (م132، د146). يمكننا أن نستنتج من قول برغسون إن الوثبة الحيوية هي المصدر الأساسي للأفكار والتصورات الدينية الأولية التي ينسج الإنسان حولها الدين الساكن بكل ما فيه من تعقيد وتشعّب. بعبارة أخرى، يعتبر برغسون «الطبيعة» مصدر الدين بمعنى أن الوثبة الحيوية هي العلة الميتافيزيقية المطلقة التي تفسّر وجوده. ولكن إذا انتقلنا إلى مستوى من التعليل غير المستوى الميتافيزيقي المطلق، نقول: إن الغريزة هي مصدر الدين الساكن ومنبع أفكاره الأولية. يقول برغسون: «نفترض وجود فعالية غريزية، ثم ينبثق العقل، فننظر هل نجم عن ذلك اختلال خطر. فإذا كان ذلك، هبّت الغريزة، فأوجدت هذا العقل الذي سبّب الاختلال تصورات ترد التوازن إلى ما كان عليه. وهذه التصورات هي الأفكار الدينية» (م131، د145). بعبارة أخرى، إنه يعترف، بكل صراحة، أن الغريزة هي التي تولّد الأفكار والتصورات الأساسية التي يتبلور حولها الدين الساكن. وفي موضع آخر نراه يتكلم عن «الحياة» و «الغريزة» باعتبارهما مصدر هذه الأفكار والتصورات التي تبطل المفعول السلبي للعقل كما شرحناه، وهو يقول: «وإذن فالعقل تراقبه الغريزة، أو قل تراقبه الحياة، المنبع المشترك للغريزة والعقل على السواء» (م150، د170). في الواقع، إن الدين الساكن باعتباره مجموعة من المعتقدات والمؤسسات والشرائع لا يختلف كثيرًا في تأثيره عن تأثير الغرائز الحيوية، لأنه يعمل لصالح التماسك الاجتماعي ويبطل مفعول التأثيرات التي تهدده أو قد تضعفه.

بقي علينا أن نوضح دور الملكة الخرافية في توليد الأفكار الدينية الأولية؛ بعد أن قلنا في الصفحات السابقة إنها مصدر الدين الساكن يجب أن نذكر هنا قول برغسون بأن العقل لا يزال يحتفظ ببعض الآثار الغريزية تحيط به كالهالة، لأن تطور الحياة لم يفصلهما فصلًا تامًّا بعضهما عن بعض. وهذا الأثر الغريزي الباقي هو العامل الذي يعلّل وجود الأفكار الدينية الأولية التي ذكرناها. بعبارة أخرى، يتكوّن في الإنسان رد فعل غريزي ضد بعض أوجه النشاط الخطرة التي يقوم بها العقل وضد الحقائق التي يتوصّل إليها ولكن الغريزة، في الإنسان، أضعف من أن تقاوم هذا النشاط بتدخّل مباشر كما تفعل بالنملة التي ومض فيها شعاع من التفكير، لذلك تلجأ إلى وسائل غير مباشرة فتزرع في عقله التصورات والأفكار الدينية الأولية لتغطّي حقائق العقل وتبطل مفعولها السلبي على الأفراد. إن الحقائق التي يتوصل إليها العقل (مثل حقيقة الموت وحقيقة الدور الذي تلعبه الصدف في حياة الإنسان) تثبط عزائمه وتضعف من تمسّكه بالحياة ومن تكريس نفسه لخدمة الجماعة التي ينتمي إليها، ولذلك تفعل الغريزة فعلها في العقل فتزرع فيه الأفكار الجينية كفكرة البقاء بعد الموت وفكرة القوى الموالية للإنسان. نستنتج إذن أن الملكة الخرافية ليست إلّا تأثير الغريزة على العقل. لتولج فيه تصورات خيالية تردّ بها على حقائق توصل إليها العقل بجهوده الخاصة عن طبيعة الكون الذي تعيش فيه. الملكة الخرافية ليس غريزة، إنها الاسم الذي يعطيه برغسون لنوع معين من التفاعل بين بقايا الغريزة في الإنسان وبين العقل الذي يميّز الإنسان عن غيره من الكائنات الحية. وما أن تتولّد التصورات والأفكار الدينية الأولية نتيجة لهذا التفاعل حتى تباشر مخيلة الإنسان بنسج الميثولوجيات الواسعة والمعقدة حولها. في الواقع يقول برغسون صراحة إن الغريزة هي التي تزرع في عقل الإنسان تصور قوى موالية له إلى جانب الحقائق الموضوعية التي توصل إليها بنشاطه العقلي عن طبيعة الكون الذي يعيش فيه. وهو يقول: «إن ترك العقل وحده، تحقق من جهله، وشعر الإنسان أنه تائه في خضم، ولكن الغريزة ساهرة. فها هي ذا تضيف إلى المعرفة العلمية التي ترافق العمل أو المتضمنة فيه، تضيف إليها الاعتقاد بقوى تحسب للإنسان حسابًا» (م151، د172). نرى إذن أن مصدر الأفكار الأولية. والرئيسية في الدين الساكن هي الغريزة. وليعطينا برغسون مثلًا واقعيًا عن كيفية تأثير الغريزة في العقل وفي الأحكام الموضوعية

التي يشكّلها يشير إلى ردود فعلنا الطبيعية لكارثة هائلة وقعت أو هي على وشك الوقوع. ويستند هذا المثال إلى ملاحظة وليم جيمس لنفسه أثناء الزلزال الكبير الذي حدث في سان فرانسيسكو عام 1906. (م142 - 148، د161 - 167). وخلاصة ما يقول برغسون في الموضوع، هو أن العقل بحد ذاته عندما يواجه كارثة كبيرة، ككارثة الزلزال المذكورة، يصوّرها على حقيقتها أي على أنها حدث طبيعي هائل ناتج عن قوى عمياء، لا تحسب للإنسان حسابًا ولا يمكن السيطرة عليها، وتزيد هذه الصورة في الخوف والهلع الذي يصيب الإنسان عوضًا عن أن تخفّف من قلقه وتدخل شيئًا من الطمأنينة إلى قلبه. أي كما يقول برغسون: «إن تصور العلم للزلزال على نحو ما وصفه جيمس... هو أخطر التصورات على الإطلاق، لأن هذا العلم يكشف لنا الخطر ولا يزوّدنا بوسيلة نتفاداه بها» (م146، د165). ولكن الغريزة واقفة للعقل بالمرصاد وتتدخل لتخلق صورة أخرى للزلزال تخفّف من هلع الإنسان قليلاً وتقدّم له شيئًا من العزاء والطمأنينة. إنها «تشخّص» الزلزال وتعرضه على وعينا وكأن بيننا وبينه ألفة قديمة مما يخفّف من تأثير الخوف ويمنعه من شل قوانا شلًا كاملًا.

رأينا كيف أن العقل - بالنسبة لبرغسون - يثبت تصورات وأحكامًا عن العالم الخارجي تعرّض الإنسان والمجتمع للخطر لو صدّقها وسيّر حياته بموجبها، والدين الساكن هو الوسيلة التي تتدّخل لتبطل مفعول هذه التصورات والأحكام وتلغي تأثيرها على وعي الإنسان وسلوكه. لذلك يتألف الدين الساكن من مجموعة متماسكة من الأفكار الوهميّة والتصورات الغيبية والخرافات الخيالية والهلاسيات الفردية التي تحلّ محل تصورنا لحقيقة الكون كما يكتشفه العقل، وتحاكي تركيب تفكيرنا المنطقي المنظم وتماسكه فيقبلها الإنسان (باعتباره كائنًا عاقلاً) ويكيّف حياته بموجبها فيتجنّب بذلك الأخطار التي كانت حقائق العقل ستعرضه لها. بعبارة أخرى، بما أن الدين الساكن، بأفكاره وتصوراته وخرافاته، يقلّد التفكير المنطقي المنظم ويحاكيه بأن يعطينا صورة متماسكة عن طبيعة الكون، يعتبره برغسون الوسيلة الوحيدة لإبعاد الكائنات العاقلة عن الحقائق الخطرة التي توصل إليها العقل. وعلى سبيل المثال ما إن يكتشف العقل أن الموت حقيقة واقعة لا مفرّ منها حتى تبرز فكرة البقاء بعد الموت، وهي الفكرة الخيالية، التي تفرض نفسها علينا وكأنها حقيقة واقعة فتبعدنا عن الفكرة الصادقة التي كان من الأفضل لنا أن نبقى

بدونها. وبالتالي يسيّر الإنسان حياته ويخطّط مستقبله معتمدًا لا على الحكم الصادق، بأن نهايته المحزنة هي الموت، وإنما على أسطورة تقول له: إن الحياة الدنيا ليست إلّا مرحلة انتقال إلى حياة أخرى أسعد وأفضل. بالتالي يوفّر الدين الساكن للمجتمعات البشرية الفوائد التي توفّرها الغريزة للمجتمعات الحيوانية بصورة مباشرة.

يمكننا أن نستخلص من تحليل برغسون للدين الساكن النتيجة التالية: لو اقتصر الإنسان في معرفته على التصورات الصحيحة والأحكام الصادقة التي يشكّلها العقل عن الكون، دون أن يلجأ للمعتقدات الدينية والخرافات إلخ...، لما تمكن من أن يستمر في الحياة. ماذا يكشف العقل المجرد للإنسان عن طبيعة الكون؟ تؤكّد لنا التجربة الموضوعية والاعتبارات العقلية البحت أن الموت آتٍ لا ريب فيه، ولكنها لا تقدم لنا أي عزاء أو سلوى لتخفّف عنا وطأة هذه الحقيقة المؤلمة. ويبيّن لنا العقل أننا كائنات خاضعة للقوى الغريزية والاجتماعية التي تعصف بحياتنا وإذا بحثنا عن المبررات والأسباب التي تحدونا إلى سلوك الطريق الذي علينا أن نسلكه جاءنا الجواب «يجب لأنه يجب» ، هذا هو الأمر المطلق النهائي الذي لا يمكن تبريره مهما حاولنا. كما أن العقل يكشف للإنسان كونًا تعصف به قوى عمياء لا تحسب للإنسان حسابًا ولا تكترث لمصالحه ولا لمخاوفه وآماله، كما يكشف له مجالًا واسعًا من الاحتمالات والمصادفات، التي لا سيطرة له عليها، والتي تتدخل في شؤونه دومًا لتفسد خططه وتمنعه من الوصول إلى أعز غاياته وأسماها أن مثل هذه الصورة الموضوعية الباردة التي يكوّنها العقل عن الكون لا عزاء فيها ولا دفء ولا سلوى بالنسبة للإنسان. إنها لا تقدم له المبررات والأسباب الضرورية لتجعله يتمسّك بالحياة ويستمر في الصراع. يتساءل العقل: ما جدوى هذا الصراع إذا كان الموت سيضع نهاية لكل شيء؟ وما الفارق الحقيقي بين الإنسان الفاضل وبين الإنسان الشرير إذا كان العشب سينبت على قبريهما دون أي تمييز أو تفضيل؟ فلو صدّق الإنسان هذه الصورة الموضوعية التي يكشفها العقل عن طبيعة الكون سيقع فريسة اليأس وسيحتاج إلى قدر عظيم من الشجاعة (شجاعة اليأس) ليعيش حياة عادية وطبيعية. ولكن الدين الساكن هو الذي ينقذ الإنسان من براثن هذه الصورة المؤلمة للكون، فيقدم له صورة أخرى تقول له إن العالم

المحيط به يحسب له حسابًا ويهتم بآماله ومخاوفه ومُثُله، إنها تبثُّ فيه روح الإقدام والعزم وتخفّف عنه صدمة الموت بتصويرها أنها مجرد انتقال من حياة إلى أخرى، فتدخل بذلك على قلبه شيئًا من الطمأنينة والدفء والعزاء. ولكن يجب أن نذكر دائمًا أن الدين الساكن عندما يدخل الطمأنينة إلى قلب الفرد ويمنحه العزاء فيواجه القوى الكونية، التي لا تكترث له البتة، بمزيد من الشجاعة والإقدام، إنه (أي الدين) يحاكي الغريزة لأن هدفه صيانة الحياة والمحافظة على استمرارها. يقول برغسون حول هذا الموضوع: «إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي لا يضمن فعله، فيتردد ويتخبّط، ثم يبني مشاريعه، وهو مؤمل في النجاح، مشفق أن يخفق. هو الكائن الوحيد الذي يشعر أنه معرّض للمرض، وهو الكائن الوحيد الذي يعرف أنه ميت لا محالة. أما غيره مما في الطبيعة فيتفتّح ويزدهر في هدوء تام... ونحن نتنسم شيئًا من هذه الطمأنينة الصافية حين نكون في نزهة في الحقول نعود منها هادئين» (م185، د127 - 218). إن رغبة الإنسان في التغلب على هذا التردد والتخبط وفي قهر المرض والموت، هي التي تقوده إلى الدين الساكن، لأنه يعيد للإنسان شيئًا من تلك الطمأنينة الصافية ليواجه بها هذه الكوارث التي لا مفر منها. أي أن «الدين رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة ما في اشتغال العقل مما قد يشلّ قوى الفرد ويحلّ تماسك المجتمع» (م186).

لكن إن كان الدين الساكن يقتصر على مجرد معالجة هذه المشكلات التي تواجه الإنسان فإن التصوف يخلصه منها ويحرره من جميع المخاوف والمخاطر التي يكشفها له العقل. التصوف إذن، هو الوسيلة النهائية لخلاص الإنسان من هذا الكون الغاشم والتحرر من سيطرة قواه العمياء. إن الخلاص الذي يوفّره لنا الدين الساكن خلاص جزئي يصفه برغسون كما يلي: «إن الدين السكوني يربط الإنسان بالحياة، وبالتالي، يربط الفرد بالمجتمع، بأن يروي له أقاصيص كالأقاصيص التي يهدهد بها الأطفال» (م192، د225). ولأن هذه الأقاصيص، الناتجة عن الملكة الخرافية، تحاكي الحقائق الواقعة وتقلّدها فإننا نعمل بمقتضاها ووفقًا لها. ويعترف برغسون كذلك بأن التصوف يوفر لنا ذات الطمأنينة والسلوى التي يعطينا إياها الدين الساكن، وهو يقول: «فالصوفية، وإن سمَت بالنفس الإنسانية إلى مستوى آخر، فإنها كالدين السكوني، تضمن للنفس الأمن والطمأنينة» (م194، د227).

يلاحظ القارىء أن برغسون يرد ما يعتبره بالأفكار الأولية في الدين الساكن إلى الغريزة ويجعلها مسؤولة عن إنتاجها، وهذا التعليل يشبه كل الشبه قوله بوجود أخلاق بدائية وغريزية برزت إلى الوجود مع ظهور الإنسان. نستنتج من ذلك أن الأفكار الدينية الأولية والبدائية ظهرت في وعي الإنسان، حين بدأ يستعمل ذكاءه، لتحميه من المخاطر التي سيتعرض لها نتيجة للاكتشافات التي سيقوده عقله إليها. بعبارة أخرى، تشكّل هذه الأفكار الدينية الأولية نوعًا من التصور الديني البدائي الذي لا يرد إلى عوامل أبسط منه، والذي يكمن خلف جميع المعتقدات الدينية التي طوّرها الإنسان ويقبع تحت جميع الميثولوجيات التي نسجها خياله. ولكن كيف يتسنّى للغريزة أن تنتج تصورات كاملة ومعتقدات مركبة كالاعتقاد بالبقاء بعد الموت وبوجود قوى موالية ومعادية للإنسان في الكون؟ لا أعتقد أن الغريزة قادرة على إنتاج مثل هذه الأفكار المعقدة والتصورات المجردة. بالإضافة إلى ذلك، إن الحقائق لا تؤيّد قول برغسون بأن فكرة البقاء بعد الموت فكرة دينية أولية وبدائية. وعلى سبيل المثال عندما نرجع القهقرى في دراستنا للأفكار الدينية نجد أن تصور البقاء بعد الموت كان أكثر غموضًا وأقل تحديدًا مما هو عليه في العصور المتقدمة، حيث تظهر هذه الفكرة لأول مرة بصورة واضحة ومحددة. وقول برغسون بأن الهدف الأساسي من فكرة البقاء بعد الموت هو تعزية الإنسان وتخفيف عبء صدمة الموت عنه تتعارض مع حقائق معروفة: لأن الكثير من المعتقدات والتصورات البدائية المتعلقة بالحياة بعد الموت، لا تعزي الإنسان على الإطلاق لما فيها من تصور مخيف ووصف رهيب لما سيلاقيه الإنسان من أهوال بعد موت الجسد. فلو كان ادّعاء برغسون صحيحًا بالنسبة لهذه القضية كان يجب أن يكون تصور الإنسان البدائي للحياة الثانية على غير ما هو عليه بالفعل - في الواقع، إن الأديان التي تقدِّم العزاء للبشر تعتبر ظاهرة حديثة بالنسبة لتاريخ الدين الطويل. كذلك يجب ألَّا يغيب عن بالنا أن بعض الأديان الكبرى (البوذية مثلاً) لا تقول بالبقاء بعد الموت على الإطلاق ولا يوجد فيها أي تصور لحياة ثانية بعد الحياة الدنيا. وهذه الاعتبارات تبيِّن أن فكرة البقاء بعد الموت ليست فكرة دينية أولية وبدائية على الإطلاق، خلافًا لما يدّعيه برغسون، مما يثير الشكوك حول ادعائه بوجود أفكار دينية بدائية وأولية بحت.

القسم الثالث

الأخلاق المفتوحة أو الحركية

عرض وتحليل

عندما ندخل مجال الأخلاق الحركية نتخطّى مستوى الإلزام الأخلاقي والضغط الاجتماعي وندخل مجال التطلّع والانجذاب إلى قيم تتمثّل في حياة شخصيات ممتازة نستجيب لندائها. وسنبدأ هذا القسم من دراستنا بتوضيح الأفكار الرئيسية التي يستند إليها برغسون في عرضه لفكرة الأخلاق الحركية. وسأحاول بادىء ذي بدء تحديد العلاقة القائمة بين هذه الأخلاق من جهة وبين الانجذاب من جهة أخرى، وذلك عن طريق تمحيص أقواله حول هذا الموضوع؛ كتب برغسون قائلاً: «حتى لقد يغيب عن نظرنا الضغط المحض، والتطلع المحض اللذان يؤثّران في إرادتنا، فما نرى غير التصور وقد انصهر فيه الموضوعان المتميزان اللذان كان يتعلّق أحدهما بالضغط، وثانيهما بالتطلع، فنحسب أن هذا التصور هو الذي يؤثّر فينا» (م68، د64). ثم يصف برغسون النفس المنفتحة بالكلمات التالية: «ومع ذلك فليس هذا الذي يملؤها بكافٍ لتحديد الوضع الذي اتخذته، لأنها تستطيع أن تستغني عنه كله؛ فصورتها ليست متوقفة على مضمونها، ولئن أتينا على ملئها، ففي وسعنا كذلك أن نفرغها. إن المحبة لتبقى في نفس المحب ولو لم يبق على وجه الأرض حيّ غيره» (م45، د64). تبيّن لنا الفقرة الأولى أن الانجذاب المحض يتعلق بمواضيع مختلفة وتبيّن الفقرة الثانية أن الانجذاب صورة محض مستقلة عن أي مضمون قد ترتبط به، ويمكن تفريغ هذه الصورة من محتوياتها الحالية وشحنها بمحتويات من نوع آخر دون أن تتأثر البتة. وكما قال برغسون تبقى المحبة في نفس المحب، حتى لو لم يكن على الأرض حيّ غيره لتنصبّ عليه هذه المحبة. نستنتج إذن:

1) إن العلاقة بين الانجذاب وبين الأخلاق المفتوحة هي علاقة الصورة

بمضمونها (أي الصورة بالهيولى) شأنها في ذلك شأن علاقة الضغط بالأخلاق الساكنة.

2) الانجذاب هو المبدأ المحرّك والفعال الماثل في محتويات الأخلاق المفتوحة بغض النظر عن نوعية هذه المحتويات. أي أنه العامل الذي يحدد ويعيّن سلوك الإنسان الأخلاقي ضمن نطاق ما يسمّيه برغسون «بالأخلاق الحركية» و «المجتمع المفتوح» .

3) إن «الماهية» التي تضفي على الأخلاق المفتوحة «أخلاقيتها» و«انفتاحها» و«حركيتها» ليست محتوى هذه الأخلاق وإنما مبدأ الانجذاب باعتباره الصورة التي تضم هذا المحتوى وتعطيه طابعه الأخلاقي المنفتح وتحوّله إلى نداء موجّه إلينا أو إلى قيم مجسدة ننجذب إليها، وبما أن الانجذاب المحض لا ينفصل، في الواقع، عن محتويات أخلاقية معينة ولا يمكن أن يوجد في حالته الخالصة أبدًا يعتبره برغسون حدًّا مثاليًا يمكن الاقتراب منه بدرجات متفاوتة ولكن يتعذّر تحقيقه في الواقع. يقول برغسون بهذا الصدد: «فالتطلع المحض حد مثالي كالإلزام الصرف» . (م83).

وقد يتساءل القارىء لماذا ترتبط صورة الانجذاب بمجموعة معينة من المحتويات الأخلاقية دون غيرها؟ ولا يمكننا الإجابة على أساس اعتبارات أخلاقية بحت، لأن حياة القديسين والمتصوفين وتعاليمهم هي التي تعطينا الجواب النهائي على هذا السؤال.

وبعد أن وضّحنا طبيعة العلاقة بين الانجذاب والأخلاق المفتوحة ننتقل إلى تحديد المعاني المختلفة التي يعطيها برغسون لعبارة «الأخلاق الحركية» :

(أ) يقصد برغسون، أحيانًا، بالأخلاق الحركية، حدًّا مثاليًا نقترب منه عندما نتخطّى مستوى الأخلاق الساكنة. بعبارة أخرى، عندما نتخطّى مستوى الإلزام والضغط نقترب من حد نظري نتصور فيه أن حياة الإنسانية تسير وفقًا لمبادىء المحبة الخالصة والانجذاب المحض. وأقرب شيء إلى هذا المثال الأعلى هو حياة القديسين. وتدلّ هذه النظرة على أن جميع المثّل الأخلاقية التي تحترمها المجتمعات الإنسانية وجميع مظاهر التعبير عن العطف والمحبة، مهما بلغت من التسامي والصفاء، تقصر عن المثال الأعلى بسبب

الشوائب التي تتسلّل إليها من مستوى الأخلاق الساكنة. لذلك يقول برغسون إن اهتمامنا بالانجذاب المحض لا يمكن أن يكون إلّا اهتمامًا نظريًا (م56، د48). وهو يشرح فكرته عن هذا الحد المثالي عندما يتكلم عن المجتمع الصوفي الذي يشمل الإنسانية كلها ويمضي مدفوعًا بإرادة مشتركة إلى خلق إنسانية أكمل (م83، د84).

(ب) يقصد برغسون «بالأخلاق الحركية» حقائق واقعة وموجودة فعلاً في تاريخ الإنسانية. وبهذا المعنى تتحوّل الأخلاق الحركية من حد مثالي إلى واقع موجود أو كان موجودًا في السابق. وهو يقول بهذا الصدد: «إن هنالك أخلاقًا سكونية هي التي توجد فعلًا، في لحظة معينة، ومجتمع معين.، وهنالك أخلاق حركية، هي وثبة، وهي تتصل بالحياة عامة وتبدع...» (م243، د290).

ويبيّن هذا القول إن الأخلاق الساكنة والأخلاق المفتوحة موجودة باعتبارها حقائق واقعة لا كحدود مثالية نقترب منها. يقول برغسون أيضًا: «إنه من الصعب أن نقارن بين هذين النوعين من الأخلاق، لأنه لم يعد من الممكن العثور على أي منهما في حالته الخالصة» (د48). ويدل هذا القول بوضوح على أنه كان ثمة وجود لهذين النوعين من الأخلاق، بحالة خالصة محض، في السابق، وقد رأينا عند معالجتنا لموضوع الأخلاق الساكنة إن حالتها الخالصة هي الأخلاق البدائية الغريزية التي برزت إلى الوجود مع ظهور الإنسان. أما الأخلاق الحركية فقد وجدت بصورتها الخالصة في شخص يسوع المسيح وحياته وتعاليمه. يقول برغسون حول هذا الموضوع ما يلي: «وحسبنا أن نقرّر هذه الحقيقة، وهي أن الأخلاق الأولى كلما كانت تردّ بوضوح إلى واجبات غير شخصية كانت أقوى وأشدّ. وأما هذه فهي على عكس ذلك، فبعد أن تكون مبعثرة في قواعد عامة يقبلها العقل من غير أن تصل إلى أن تهزّ الإرادة، إذا بها تصبح جارفة قوية بنسبة ما، تنصهر قواعدها المتعددة العامة في وحدة إنسان فرد» (م43، د30 - 31). نلاحظ هنا أن برغسون يتكلّم عن قواعد الأخلاق الحركية وعجزها عن التأثير في حياتنا وعن جذب إرادتنا إليها ما لم تنصهر في شخصية إنسان متفوق وتتمثل فيها، عندئذٍ تكتسب هذه القواعد القدرة على تحريك إرادتنا والتأثير فيها تأثيرًا عميقًا. بعبارة أخرى، تتألّف الأخلاق الحركية من:

1) مجموعة من القواعد والتعاليم الأخلاقية.

2) حياة الشخصيات الفذة من أبطال الإنسانية والمتصوفين والقديسين. وتشكل هذه القواعد والتعاليم محتوى الأخلاق المفتوحة، بينما تشكل حياة المتصوف وشخصيته الصورة التي تضم هذا المحتوى وتصهره في بوتقة واحدة وتضفي عليه فعاليته وحركيته، أي تعطينا حياة المتصوف صورة الانجذاب المحض التي تتعلّق بقيم أخلاقية مثل: الوفاء ونكران الذات والإحسان إلخ... فتحولّها من مجرد عبارات وتعاليم نردّدها على مسامع الناس إلى قيم يعيشها المتصوف جاعلاً بذلك من نفسه أنموذجًا يقتدى به. يقول برغسون بهذا الصدد: «لقد تجسّدت هذه الأخلاق في شخصيات ممتازة كانت تنبجس في كل الأزمان. فقد عرفت الإنسانية، قبل أن تعرف القديسين من أهل المسيحية، حكماء اليونان، وأنبياء إسرائيل، و«أبطال البوذية» (م42، د59). نستنتج إذن أن الأخلاق الحركية، هي حياة هؤلاء الأبطال والقديسين والمتصوفين وتعاليمهم وتشكّل تعاليمهم مضمون الأخلاق الحركية ومحتوياتها بينما تشكل حياتهم وشخصياتهم - باعتبارها نماذج يُقتدى بها - القوى الفعّالة التي تجذبنا إلى تلك المحتويات.

ج) يقصد برغسون بالأخلاق الحركية التصوف المسيحي. كلما تقدم برغسون في شرح نظريته تبيّن لنا أن الأخلاق المفتوحة بمعناها المطلق والكامل هي الناحية الحركية من الدين المسيحي[1]. وعندما ننظر إلى بقية الأديان وبقية الحركات الصوفية في العالم من زاوية الدين الحركي الكامل والمطلق، تبدو لنا ناقصة مهما بلغت من التسامي والصفاء في تعاليمها. هكذا ستبدو لنا حياة حكماء اليونان وأنبياء إسرائيل وأبطال البوذية وتعاليمهم عندما ننظر إليها من قمة التصوف المسيحي. لا شك أن برغسون يعترف لهؤلاء بفضلهم العظيم في توسيع آفاق الأخلاق الساكنة التي سادت مجتمعاتهم وتقريباتهم من روح الإخاء الإنساني الشامل ولكنهم قصّروا عن الوصول إلى مستوى الأخلاق الحركية المطلقة، كما تتمثّل في تعاليم يسوع المسيح وحياته. بعبارة أخرى، يرى برغسون أن محتوى الأخلاق المفتوحة

(1) في الواقع أنه يعني متصوفة الكنيسة الكاثوليكية.

(بمعناها الكامل) هو تعاليم الإنجيل كما وردت في موعظة الجبل: «إن أخلاق الإنجيل هي في جوهرها أخلاق النفس المنفتحة» (م62). والمقابلات التي نجدها في تلك الموعظة (على لسان المسيح) بين «قالوا لكم...» وبين «وأنا أقول لكم...» تبين الفارق بين تعاليم الأخلاق الساكنة وتعاليم الأخلاق الحركية المطلقة والتعارض القائم بينها. ويشمل مضمون هذه الأخلاق مبدأ حرمة حقوق الإنسان وقدسيتها وحرمة الشخص الذي يقاس بقيمة من القيم (م73). أما بالنسبة لصورة الأخلاق الحركية، التي تشكل المبدأ الفعال الماثل في هذه التعاليم، فهي ليست إلّا حياة المتصوفين المسيحيين وشخصياتهم ومواقفهم وعلى رأسهم يسوع المسيح بذاته. لقد وجّه هؤلاء القديسون دعوة للإنسانية أملاً منهم في أن تستجيب لندائهم فترتفع إلى مستوى الإخاء الإنساني وتترك وراءها الأخلاق الساكنة. إن حياتهم هي انفعال عظيم (فائق للعقل) يعبّرون عنه بحبهم اللامتناهي للإنسانية جمعاء ويولدون منه مثلهم العليا وأفكارهم الأخلاقية السامية. ويؤثّر نداؤهم فينا بقدر ما يحرك في قلوبنا انفعالاً شبيهًا بالانفعال الخلّاق الذي يملأ حياتهم.

يجب أن نذكر أن المعاني الثلاثة لعبارة «الأخلاق الحركية» ـ كما وضّحناها في الصفحات السابقة ـ لا تشير، لا إلى صورة الانجذاب المحض بمعزل عن مضمونها ولا إلى المضمون بمعزل عن صورته، وإنما تشير دائمًا إلى الصورة والمضمون معًا. ولكن يجب أن نذكر دائمًا أن الصورة هي التي تضفي على محتويات الأخلاق المفتوحة «حركيتها» وتعطيها طابع الانفتاح والشمول. ولو انتقلت المحتويات ذاتها إلى صورة ثانية، كصورة الضغط مثلاً، لتحوّلت إلى أخلاق مغلقة. لذلك يقول برغسون إنه بإمكان القيم التي تشكّل جزءًا من الأخلاق الحركية مثل: الإخلاص والتضحية والإيثار والحرمة المطلقة التي تتّصف بها حقوق الإنسان، أن تنتقل بكل سهولة إلى مجال السكون ما لم تجسّدها النفس المنفتحة وتحركها، وما لم تتجسد بشخصية ممتازة تكون المثال الحي الذي يحتذي به بقية البشر ويحاكونه. وعلينا أن ننبّه كذلك إلى أن برغسون يميّز بين محتويات الدين المسيحي وبين صورته ويركز اهتمامه على الصورة التي يعتبرها العامل الأهم في المسيحية الحقيقية، لذلك يقول لنا: عندما ندرس حياة القديسين، لنترك «مسيحيتهم» جانبًا ولندرس الصورة بمعزل عن محتواها ومضمونها (م206).

ننتقل الآن إلى تحديد مصدر الأخلاق الحركية. وبإمكاننا أن نفعل ذلك على مستويات متعددة: أولاً هناك المستوى الميتافيزيقي البحت حيث يعتبر برغسون الوثبة الحيوية المصدر الأصيل للأخلاق الحركية، وهذا يعني أن مصدر كل من الأخلاق الساكنة والحركية واحد في نهاية الأمر. يقول برغسون ما يلي عن قوة الضغط الكامنة خلف الأخلاق الساكنة وعن وثبة المحبة الكامنة خلف الأخلاق الحركية: «حتى أن هذه الثنائية نفسها تغيب في الوحدة لأن «ضغط المجتمع» و«وثبة الحب» ما هما إلّا مظهران متتامان للحياة التي تنصرف إلى صوْن الشكل الاجتماعي جملة وهو الصفة المميزة للنوع الإنساني منذ البدء، ولكنها تستطيع استثناءً أن تبدل وجه النوع على يد أفراد يمثل كل منهم جهدًا في التطور مبدعًا، حتى لكأنه ظهور نوع جديد» (م93، د98).

نرى إذن أن التيار الحيوي الخلّاق هو الذي ينتج الأنواع والمجتمعات في الطبيعة وهو أيضًا الذي يخلق القديسين والأبطال الذين يجسدون الأخلاق الحركية. أي أمامنا خطوتان تطوريتان تنتج أولاهما المجتمعات المغلقة بينما تخلق الثانية كبار المتصوفين والقديسين. ولكن الخطوة الثانية تختلف اختلافًا جذريًا عن الأولى ولا يوجد أي تجانس بينهما لأن من طبيعة هذا التيار أن يخلق الأشكال الجديدة جدة تامة والصور المتباينة تباينًا تامًا ولا سبيل إلى التنبؤ بها مقدمًا بالرجوع إلى منجزاته السابقة. وعندما يتكلّم برغسون عن هؤلاء الأبطال الذين تتجسّد فيهم الأخلاق المفتوحة، فيحطّمون أسوار المجتمعات المغلقة ويقودون الذين تجاوبوا مع ندائهم نحو التيار الحيوي الأصيل، نراه يقول: «فظهور كل نفس من هذه النفوس كان خلقًا لنوع جديد، مؤلف من فرد واحد، والدفعة الحيوية حقّقت، في فرد معين، من حين إلى حين، نتيجةً ما كان لها أن تتم لمجموع الإنسانية دفعة واحدة. وكل نفس من هذه النفوس تسجّل مرحلة من المراحل التي بلغتها الحياة في تطورها، وتجلّت، في صورة أصلية، عن حب هو جوهر الجهد المبدع» (م92 - 93، د96 - 97). نستنتج إذن أن الوثبة الحيوية هي مصدر الأخلاق الحركية بمعنيين اثنين:

1) إنها تخلق الأشخاص الذين يجسدون الأخلاق الحركية بصورة تشبه خلق نوع جديد من الكائنات الحية.

2) تمتلىء هذه الشخصيات الممتازة بحب لامتناهٍ يشمل جميع الأشياء على الإطلاق مصدره اتصالهم المباشر بالتيار الحيوي الخلّاق.

ويحدّد هذا الاتصال المباشر تصورهم للحياة الفُضلى ويبين لهم واجباتهم نحو الإنسانية برمتها. إنه القوة الروحية التي تمكّنهم من الوصول إلى مرتبة القديسين ويقول برغسون في وصفه لهؤلاء الأبطال: «ويبدو أن قادة الإنسانية العظام الذين قهروا حدود المدينة وتجاوزوا حواجزها قد دخلوا من جديد في مجرى الوثبة الحيوية» (م61، د55).

إذا انتقلنا إلى مستوى التعليل غير المستوى الميتافيزيقي المطلق نجد أن البحث عن مصدر الأخلاق الحركية يعود بنا إلى الانفعال الخلاق (أو العاطفة الخلاقة) الذي يطغى على كيان المتصوف والقديس. إن عواطفنا ومشاعرنا هي التي تستجيب لنداء البطل وهي التي تجذبنا نحو القديس لنقتدي به ونحاكيه، لأن نداء هؤلاء الأبطال يحرّك فينا انفعالًا عميقًا يولد في داخلنا حبًّا وولاءً يتجاوزان حدود المجتمع المغلق ويتجهان نحو الإنسانية جمعاء. وتتبيّن لنا أهمية الدور الذي يلعبه الانفعال في الأخلاق الحركية من قول برغسون: «كذلك رُسُل الأخلاق: (الأخلاق الحركية) للحياة في أسماعهم رنين عاطفي خفي، كالرنين الذي يشيعه إيقاع خفي، فيدخلوننا معهم في هذه الموسيقى، فنعبر عنها في حركة» (م47). إن هذه العاطفة التي يتكلّم عنها برغسون فائقة للعقل ولذلك يجب تمييزها عن بقية العواطف والانفعالات. لذلك يميّز برغسون بين نوعين من الانفعالات: النوع الأول ينتج عن حالة عقلية أو يلي صورة ذهنية ويتوقف عليها، لهذا اعتبر برغسون هذا النوع من الانفعالات في مستوى أدنى من مستوى العقل. (م50). أما النوع الثاني فيحدد طبيعته بالكلمات التالية: «أما العاطفة الأخرى فليست ناجمة عن تصور، فتعقبه، وتبقى متميزة عنه، بل هي سبب للحالات العقلية التي ستعقبها لا نتيجة لها. فهي حبلى بالامتثالات وهذه الامتثالات وإن لم تكن تامة التكوين، إلّا أن العاطفة ستنشلها من بذرتها بتطور عضوي» (م50، د40). من الجلي أن العلاقة القائمة بين هذا النوع من الانفعال وبين التصورات والأفكار هي علاقة العلة بالمعلول، (م53)، ولذلك يعتبره برغسون انفعالاً فائقًا للعقل. في الواقع يجعل برغسون من هذا

الانفعال الخلّاق مصدرًا لجميع الأفكار الجديدة والتصورات الأصيلة. لذلك يمكننا أن نقول إنه مصدر تعاليم الأخلاق الحركية ومنبع مضمونها، يقول برغسون بهذا الصدد: «ولسنا نرتاب في أن الانفعال الجديد هو المنبع الذي تصدر عنه عظائم مبدعات الفن والعلم والحضارة، لا باعتباره حافزًا يهيب بالعقل أن يعمل، ويهيب بالإرادة أن تدأب فحسب، فالأمر أبعد من هذا، فهناك انفعالات خلّاقة للكفر. والابتكار وإن كان عقليًا، فإن الانفعال جوهر الثاوي في أعماقه» (م49 - 50، د39). ويقول أيضًا: «فقبل الأخلاق الجديدة، وقبل الميتافيزيقا، هنالك الانفعال: يتجلّى من جانب الإرادة في وثبة، ويتجلّى من جانب العقل في تصور مفسر» (م54، د45). «وإذا أفسحنا للانفعال مجالاً كبيرًا في نشأة الأخلاق، فليس معنى هذا أننا أسّسنا (أخلاق عاطفة)، فإن الانفعال الذي تحدّثنا عنه قد يتبلور في امتثالات، فيغدو مذهبًا أخلاقيًا. ولكنك لا تستطيع أن تستنتج الأخلاق من هذا المذهب، وكذلك الأمر في كل مذهب آخر» (م53، د44).

من الجلي إذن أن برغسون لا يعتبر الانفعال الفائق للعقل سابقًا في وجوده على الأفكار الأخلاقية فحسب، بل على الأفكار والتصورات الميتافيزيقية أيضًا. أي أنه هو الذي يولّدها عندما يتبلور في قيم أخلاقية محددة وتصورات ذهنية معينة. ولكن الانفعال الخلّاق عند كل واحد من أبطال الإنسانية فريد في نوعه ويختلف عن الانفعال الذي يعيشه الآخرون. ولذلك يولّد أفكارًا وتصورات أصيلة وجديدة تعبّر عن شخصية ذلك العبقري وذاتيته. وكما ورد معنا ذكره يعتبر برغسون هذا الانفعال مصدر الإبداع في الفن والعلم والحضارة ،لأن الإبداع ـ بالنسبة إليه ـ يعني العاطفة قبل كل شيء[1] (م51).

---

(1) نلاحظ هنا أن الانفعال الخلاق الذي تتولد عنه الأفكار الأخلاقية والعلمية الجديدة والذي ترتد إليه أوجه الإبداع الفلسفي العديدة خال، في حالته الخالصة والأولية، من جميع العوامل الفكرية والعقلية. بعبارة أخرى، أنه حالة حدسية صافية من جميع الشوائب التصورية. لذلك يعتبره برغسون انفعالًا فائقًا للعقل ويشبّهه بحالات انفعالية محض مثل: الغبطة والحماسة والحب العنيف وبالانفعالات التي تثيرها فينا الموسيقى كالحزن والشفقة والتعاطف. ومن الجلي أن جميع هذه الأمثلة هي حالات انفعالية أولية ليس لها أي مدلول فكري أو عقلي على الإطلاق، ولكن الصعوبة التي تواجهها نظرة برغسون إلى هذا =

ويصل هذا الانفعال الخلّاق إلى أقصى حد من حدود التوتر في نفس المتصوف المسيحي عندما يتحد مع تيار الوثبة الحيوية ويندمج فيه، عندئذٍ يكون الانفعال معرفة حدسية مباشرة للحقيقة المطلقة أو اللّه. يقول برغسون بهذا الصدد: « من هذا الاتصال بالمبدأ المولد للنوع الإنساني، يشعرون أنهم يستقون القوة التي بها يحبون الإنسانية، وإنما أعني بالحب ذلك الحب الذي يستغرق النفس كلها ويبث فيها الحرارة» (م59، د52).

لنحدّد الآن بإيجاز كيف يكون الانفعال الفائق للعقل مصدرًا للأخلاق الحركية:

(أ) إنه مصدر الأخلاق الحركية باعتباره ناتجًا عن الاتصال الصوفي بالتيار الحيوي الخلّاق، والمحبة اللامتناهية التي يكنّها المتصوف للكون بأجمعه هي صورة من الصور التي يعبّر بها هذا الانفعال عن نفسه. بعبارة أخرى، الانفعال الفائق للعقل، بهذا المعنى، ليس إلّا الحدس الصوفي أو صورة الانجذاب المحض. أي أن جميع هذه التسميات تشير في الحقيقة إلى تجربة واحدة ذات وجوه متعددة.

(ب) الانفعال الخلّاق مصدر الأخلاق المفتوحة باعتباره القوة الفعّالة التي تحرّك أبطال الإنسانية والقديسين ليتخطوا حدود أخلاق المدينة ويتجاوزوها فيحولوا السكون إلى حركة وينفخوا الحياة بما كان ميتًا ومتحجرًا. إنه القوة التي تمكّنهم من أن يشملوا الإنسانية جمعاء بمحبتهم ورحمتهم، وأن يجعلوا من أنفسهم نماذج يجدر بنا جميعًا الاقتداء بها. هذا هو الانفعال الذي يثيره نداء المتصوف فينا (ولكن بصورة مخففة) فننجذب إليه ونحاكيه أملاً منا في أن نفوز بشيء مما فاز به.

(جـ) الانفعال الخلّاق هو مصدر الأخلاق الحركية باعتباره المصدر

= الموضوع هي كيف تتولّد الأفكار المجردة والتصورات العقلية عن انفعال خالص بعيد عن جميع ما يمتّ للعقل بصلة؟ وكيف يتحول هذا الانفعال المحض إلى مضمون فكري مجرد ومدركات عقلية واضحة؟ لا أعتقد أنه باستطاعتنا أن نستخرج من الحالات الانفعالية الخالصة التي يذكرها أي أحكام عقلية أو تصورات مجردة أو أفكار أخلاقية شاملة.

الذي تنتج عنه الأفكار الأخلاقية السامية والمثل العليا التي قال بها أبطال الإنسانية ودعوا إليها. ويقول برغسون: إن الانفعال لا يولّد الأفكار الأخلاقية الجديدة ولا يخلقها وكأنه يقترب منها باعتبارها غايات موجودة بصورة مسبقة وهو لا ينتجها عن طريق توسيع أفكار ومثل عليا قديمة وتطويرها، لأن إنتاج الأخلاق الجديدة عملية خلق حقيقية لا يمكن تعليلها بأي شيء خارج عن ذاتها.

نلاحظ أن تعليل برغسون لمصدر الأخلاق الحركية لا يترك أي مجال للعقل وللاعتبارات العقلية لتلعب دورًا في تكوين هذه الأخلاق. وعلى كل حال، إذا لم يكن للعقل دور يلعبه في مصدر الأخلاق فإنه يقوم بوظائف أخرى. يعتقد برغسون بضرورة وضع العقل في مكانته الحقيقية، باعتباره أداة لقضاء حاجات الإنسان الحيوية، حتى يتسنّى للإنسان أن يحرر نفسه من حدود التفكير التصوري فيتجاوز جميع الحواجز العقلية التي تقف بينه وبين اتصاله اتصالاً مباشرًا بالديمومة المبدعة. وكما ذكرنا سابقًا، يقول برغسون: إن العقل هو المستوى الذي تلتقي عليه القوة التي اعتبرها في مستوى أدنى من مستوى العقل والقوة التي قال عنها، إنها فائقة للعقل أي أن القوتين تلتقيان على مستوى التصورات العقلية والأفكار المجردة، ما يحدو بالعقل لأن يعمّم (تحت تأثير الانفعال الخلّاق) قواعد الأخلاق الساكنة ليجعلها شاملة وشبه مطلقة، كذلك تكتسب تعاليم الأخلاق المفتوحة - نتيجة لهذا اللقاء - شيئًا من قوة الضغط والدفع، بعد أن يكون العقل قد عبّر عنها بتصوراته ومدركاته العامة فتدخل بهذه الوسيلة في مجال الأخلاق الساكنة لتطورها وتوسع آفاقها. بعبارة أخرى، إن تعاليم الأخلاق الحركية لا تنتشر عن طريق المثال والقدوة والنداء فحسب، وإنما عن طريق الضغط أيضًا بعد أن يكون العقل قد حوّلها إلى أفكار جامدة فتكتسب شيئًا من الإلزام الأخلاقي السائد في المجتمعات المغلقة[1]. وعلى سبيل المثال، لقد ولّد الانفعال الفائق للعقل فكرة العدالة المطلقة والشاملة، ومن ثم يحدّد العقل

(1) إن التعاليم التي تنتشر بهذا الأسلوب ليست إلا صدّى ضعيف للتعاليم الأصلية التي لا يمكن أن تنتشر إلا عن طريق النداء والانجذاب.

هذه الفكرة ويوضّحها عن طريق تصوراته المجردة ويدخلها في صلب القوانين المعترف بها، فتصبح فكرة شائعة حتى لو لم يعرها المجتمع أدنى انتباه حقيقي على الإطلاق. ويقول برغسون إن فكرة العدالة المطلقة، باعتبارها تصورًا مجردًا، لا تؤثّر على إرادتنا ولا تجذبها. أما الانفعال الفائق للعقل الذي أنتجها كان بإمكانه أن يؤثّر فينا تأثيرًا إيجابيًا ويجذبنا إليه، وبإمكاننا أن نعود إلى ذلك الانفعال عن طريق تمحيصنا لفكرة العدالة المطلقة تمحيصًا دقيقًا حتى ندرك حدودها التصورية ونتخطّاها لنقتنص من جديد ذلك الانفعال الذي كان مصدرها وعندئذٍ سنعرف معنى العدالة المطلقة معرفة تامة ومباشرة. بالإضافة إلى ذلك، إن العقل ـ بالنسبة لبرغسون ـ عاجز عن أن يدرك تفوق الأخلاق الحركية على الأخلاق الساكنة لأنه عندما يقارن بينهما يظل بطبيعته متحيزًا للساكن والمغلق كما أن المعايير التي يلجأ إليها ليقوم بهذه المقارنة مشتقة من مجال السكون لا من مجال الحركة. لذلك ستبدو له تعاليم الأخلاق الحركية متناقضة بعضها مع بعض ومتنافية مع المبادىء العقلية والأخلاقية السائدة. بعبارة أخرى الحدس المباشر هو طريقنا لإدراك تفوق الأخلاق الحركية على الأخلاق الساكنة.

قبل أن ننتقل إلى مناقشة نظرية برغسون في التصوف أريد أن أتطرّق، بشيء من الإيجاز إلى بعض الاعتبارات الهامة حول علاقة الديمومة بالقيم والأحكام الأخلاقية:

1) يعرف كل دارس لفلسفة برغسون أن معطيات الوجدان البديهية تكشف لنا عن ديمومة مبدعة ومتصلة هي جوهر حياتنا الباطنية، ومن طبيعة هذه الديمومة ألّا تتصف بالكثرة الكمية والتجانس لأن هاتين الصفتين قائمتان على جمود حالاتنا النفسية وانفصالها بعض عن بعض. ويقول برغسون: إننا ننزع دائمًا، لأسباب عملية واجتماعية، إلى تقسيم تيار حياتنا الباطنة إلى لحظات متمايزة وحالات منفصلة وظواهر قائمة بذاتها. لا شك أن وصف برغسون لتيار حياتنا الباطنة (كما هو على حقيقته) على هذا النحو يضعها خارج نطاق الأحكام العقلية والمعالجة العلمية. وبما أنه صوّر الذات الحقيقية (الديمومة) على أنها عالم قائم بذاته، قوامه التغيرات الكيفية المحض، فمن الطبيعي ألّا تخضع لأي مقياس مشترك أو مبدأ كلي أو تقييم

موضوعي. بعبارة أخرى، وضع برغسون حياتنا الباطنة عبر التقييم الأخلاقي لأن الحكم الأخلاقي يقوم على التصنيف والقياس والمبادىء الكلية التي من شأنها أن تجزّىء الديمومة وتقسمها وتحوّلها من تغير كيفي محض إلى تغير كمي. فالحكم الأخلاقي إذن لا يمكن أن ينطبق إلّا على الديمومة المزيفة. وبمعنى آخر، عندما نندمج كليًّا في الديمومة ونعرفها معرفة حدسية بعينيتها وكثافتها وتدفّقها لا نستطيع تقييمها أو الحكم على مضمونها لأن أحكامنا في الحقيقة لا تقيّم إلّا وهمًا، أو رمزًا، أو ظلًّا لها، ولأن المعرفة الحدسية، باعتبارها تتطابقًا مع الديمومة، لا تزوّدنا بأي معايير أو مبادىء أخلاقية نستخدمها في عملية التقييم. وبما أن الديمومة بحد ذاتها لا تنطوي على سلّم من القيم (كما هي الحال بالنسبة لتصور الحقيقة المطلقة عند غيره من الفلاسفة) ولا تتجه نحو غاية معينة فلا يمكننا أن نستخلص من حدسنا لها أي معايير أخلاقية معينة. إن لهذه المعايير والمبادىء مصادر أخرى تتعلّق، أول ما تتعلّق به، بالذات الاجتماعية.

2) إن الديمومة الشاملة (أو التيار الحيوي) لا تتجه نحو هدف معين ولا تنتزع نحو تحقيق غاية فاضلة (أو شريرة) وهي لا تتدفق وفقًا لمبادىء ماثلة فيها تجعلها تميل في اتجاه معين دون غيره من الاتجاهات، إنها تجدّد وحرية وإبداع، وبعد أن تخلق ما تخلقه من الظواهر والكائنات يقوم الجدل بيننا فيما إذا كان عملها هذا خيرًا أو شرًّا، ولكن الديمومة لم يكن ليعنيها موضوع الخير والشر عندما خلقت ما خلقته. لذلك قلنا في السطور السابقة إن الديمومة بحد ذاتها لا تنطوي على سلّم من القيم ولا يمكن أن تكون مصدرًا لأي مبادىء كلية نقيم عليها أحكامًا أخلاقية، وعليه تمتنع المفاضلة بين الكائنات التي تبدعها الديمومة الشاملة (إلّا بصورة نسبية ولأغراض عملية واجتماعية بحت).

3) يجب أن ينتبه القارىء إلى أن العبارات التي يستخدمها برغسون في وصف الديمومة ذات مضمون غائي ومحتوى أخلاقي إيجابي، وعلى سبيل المثال إنه يصف مجرى الديمومة على أنه: «نمو» و«تقدم مستمر» و«تقدم خلّاق» و«نضج» و«إثراء» و«إبداع» إلخ... وجميع هذه العبارات ذات محتوى غائي ولها وقع حسن على أذاننا ومشاعرنا، إذ إننا درجنا على اعتبار

«التقدم» و«النمو» و«الإبداع» من الأمور المستحسنة والمرغوبة: وقد حدا هذا الأمر ببعض المتحمسين للبرغسونية إلى اعتبارها نظرة تفاؤلية نحو المستقبل تقول «بالتقدم المطرد» والسير الدائم من الحسن إلى الأحسن. ولكن إذا أمعنّا النظر في الديمومة لوجدنا أن طبيعتها في الخلق والإبداع فحسب، وهذا لا يعني على الإطلاق أن ما تبدعه الديمومة هو بالضرورة أفضل مما أبدعته في السابق. بعبارة أخرى، قد يعتبر الإنسان ما تبدعه الديمومة من أحداث «تقدُّمًا» إذا كان لخيره ولصالحه وقد يعتبره «شرًّا» إذا كان مضرًّا به وبمصالحه، وليس لدينا أية ضمانات تجعلنا نتوقّع الاحتمال الأول دون الثاني. إن نظرية الديمومة ليست نظرة تفاؤلية على الإطلاق وكل ما تسمح لنا به هو أن نأمل بأن تكون إبداعات الديمومة المستقبلة خيرًا، وكم من مرة خابت هذه الآمال! الديمومة تبدع وليس في وسعنا أن نعتبر هذه الإبداعات «تقدّمًا» (بالمعنى الأخلاقي) أو سيرًا من الحسن إلى الأحسن إلّا بنظرة ارتدادية تحكم على الماضي الذي تطوَّر وانتهى ودخل في عداد الأموات. أما عملية الخلق بحد ذاتها فلا شك أنها لا تحسب حسابًا لآمال الإنسان ومخاوفه ولا تأخذ بعين الاعتبار معاييره التي يحدّد بواسطتها الخير والشر. وجميع الأوصاف ذات المضمون الأخلاقي الإيجابي التي يطلقها برغسون على الديمومة ليست إلّا من باب المجاز والتشبيه والاستعارة.

4) يجب أن نلاحظ كذلك أن القضايا التي يثبتها برغسون عن طبيعة الحقيقة المطلقة هي، ككل القضايا الميتافيزيقية الأخرى، في ظاهرها وصف للواقع وليست إقرارًا لأي مثل أخلاقية أو معايير تقييميّة شاملة، أي أنها لا تستلزم أخلاقًا معينة دون غيرها ولا تجيب على السؤال الأساسي في الأخلاق: ماذا ينبغي عليّ أن أفعل؟ بالإضافة إلى ذلك أن أقوال المتصوف البرغسوني الذي اندمج اندماجًا كليًّا بتيار الديمومة وعرّفها معرفة مباشرة ليست إلّا وصفًا لتجربته وللحقيقة الروحية التي كُشفت له، وهي بذلك لا تنطوي على أية قيم أخلاقية معينة أو معايير تقييميّة تبين لنا بوضوح سبيل الخير من سبيل الشر. في الواقع عندما يتحد المتصوف بالوثبة الحيوية (أو الديمومة الشاملة) يصبح عبر الخير والشر ولا يعاني من المشكلات الأخلاقية التي لا يمكن أن تظهر إلّا على مستوى التمييز العقلي بين الخير والشر وبين الحق والباطل، إنه يعيش التيار الحيوي بكل توتره وكثافته فيحب

جميع الكائنات حبًّا غير متناهٍ ولكنه لن يكون في وسعه أن يستخلص من هذه التجربة أي مبادىء عامة أو قيمًا أخلاقية ثابتة لضبط أفعال الإنسان وتوجيه سلوكه. وقد أدرك بعض المتصوفين هذه الحقيقة ورأوا أن في حالة الفناء بذات اللَّه المتصوف عبر الخير والشر وفوق الكفر والإيمان والخطأ والصواب، وعلى سبيل المثال يقول الصوفي، أبو سعيد بن أبي الخير متحدِّثًا بلسان القلندرية:

لن نؤدِّي ما فرض علينا من واجب مقدس،

ما لم نذَرْ كل مسجد تشرق عليه الشمس - طاما

ولن يظهر المسلم حق المسلم،

ما لم يصرْ الإيمان والكفر واحدًا[1].

ويقول جلال الدين الرومي:

رجل اللَّه تصيِّره الحقيقة عالمًا.

رجل اللَّه لا يتلقّى العلم من كتاب.

رجل اللَّه من وراء الإيمان والكفر.

وعند رجل اللَّه يستوي الخطأ والصواب[2]...

لا شك أن برغسون دعا إلى قيم معينة مثل المحبة والعطاء والعدالة وحقوق الإنسان، غير أنه من العسير علينا أن نرى كيف اشتقّ هذه القيم والمبادىء الأخلاقية الكامنة خلفها من طبيعة الديمومة الشاملة وعلى أي أساس ميتافيزيقي يفاضل بينها وبين غيرها من القيم التي توجّه سلوكنا في اتجاه آخر؟ وحتى لو وافقنا مع برغسون بأن الديمومة «تيار من الحب» نظل ضمن نطاق أوصاف الحقيقة المطلقة دون أن نتعدّاها إلى إقامة أخلاق

---

(1) نيكلسون، «**الصوفية في الإسلام**»، ترجمة نور الدين شريبه، ص88.

(2) المرجع السابق، ص 91 - 92.

أساسها المحبة كما أن وصف الحقيقة الميتافيزيقية بأنها «إرادة عمياء»، لا يستلزم أخلاقًا أساسها هذه الإرادة. وقد عبّر برغسون عن هذه الحقيقة في الصفحات الأخيرة من المقدمة الثانية لكتابه «الفكر والمتحرك»[1]، فميّز بين وصف الواقع وتعليله وبين سن قاعدة للسلوك، وقال بأن الفيلسوف الذي يرجع جميع الظواهر إلى الحركة والتغير ليس ملزمًا بجعل التغير الدائم قاعدة لسلوك الأفراد والمجتمعات.

(1) La pensee et le Mouvant.

القسم الرابع

التصوف عند برغسون

يعرّف برغسون التصوف بصورة عامة كما يلي: «وفي رأينا أن غاية التصوف اتصال بالجهد المبدع الذي ينجلي عن الحياة، ومن ثم اتحاد جزئي به. وهذا الجهد هو شيء من اللَّه، إن لم يكن هو اللَّه ذاته، والصوفي الكبير هو ذلك الإنسان الذي يتخطّى الحدود التي رسمتها للنوع البشري ماديّته، ويكمل بهذا فعل اللَّه. ذلك هو تعريفنا للصوفية» (م200، د335). ويدّعي بأن التصوف المسيحي وحده استطاع أن يتصل اتصالاً تامًّا بالجهد الخلّاق وأن يتحد معه، وبالتالي فهو يعتبر أن أنواع التصوّف الأخرى محاولات ناقصة لتحقيق ما حقّقه التصوف المسيحي. ولكي يدافع عن هذا الرأي ويبرّره عليه أن يبيّن لنا الأسباب التي جعلته يقول إن التصوف المسيحي وحده وصل إلى الغاية التي يهدف إليها كافة المتصوفين.

يؤكّد برغسون أن الحدس الصوفي يكشف لصاحبه ماهية الحقيقة الميتافيزيقية المطلقة بصورة مباشرة لا تعتمد على التصورات ولا وعلى العقل والأفكار على الإطلاق. بعبارة أخرى إن الحدس الصوفي تكثيف وامتداد للحدس الفلسفي الذي شرحه برغسون في مؤلفاته السابقة. وهذا يجعل من التصوف الكامل نوعًا من المعرفة الفائقة للعقل تحقق، مباشرة ودفعة واحدة، أهداف البحث الفلسفي وغاياته دون اللجوء إلى أساليبه العقلية والجدلية التقليدية. إن في وسع العقل أن يتبيّن حدوده وحدود ملكاته التي تقف عاجزة أمام الحقائق المطلقة. ولكن ما يبدو غامضًا للعقل قد يكون واضحًا كل الوضوح للحدس الصوفي الذي يختلف اختلافًا كليًّا عن المعرفة التصورية التي ينتجها العقل، في الواقع يقول برغسون بضرورة تعطيل وظائف العقل النقدية كشرط لتحقيق التجربة الصوفية الكاملة (م202).

وبعبارة أخرى يتخلّى الحدس الصوفي كليًّا من التصورات والأفكار المجردة والاعتبارات المنطقية ويتركها خلفه، لأنها نابعة من مجال السكون ويجب أن تبقى هناك. نستنتج إذن إن التجربة الصوفية الكاملة ذات وجهين: وجه سلبي ووجه إيجابي. ويتضمّن الوجه الأول تحرير النفس الإنسانية من تأثير كل ما ينبع من مجال السكون مثل الحس والإدراك العقلي والتصورات المجردة إلخ... ويشتمل الوجه الثاني على التجربة الصوفية ذاتها التي تعني الاتحاد المباشر مع التيار الحيوي الخالق.

يورد برغسون ثلاث خصائص أساسية يعتقد أن التصوف المسيحي ينفرد بها، ولذلك يعتبره التصوف الكامل والحقيقي وبما أن هذه الخصائص لا تتوفّر (حسب زعمه) في الأنواع الأخرى من التصوف فإنه يعتبرها ناقصة ومقصرة عن درجة الكمال التي بلغها التصوف المسيحي، أما الخصائص الثلاث فهي العمل، والخلق والمحبة. ويشدّد برغسون على الخاصة الأولى أكثر مما يشدد على الخاصتين الباقيتين، والآن لنبحث كل واحدة منها على حدة.

العمل: يميز برغسون بين طَوْرين من التجربة الصوفية، ويصف الطور الأول كما يلي: «وعند ذلك يغمرها (أي النفس التي استسلمت للتجربة الصوفية) فيض من فرح: وجد[1] تغرق فيه أو بهجة تعانيها. فتشعر أن اللّه حاضر، وأنها فيه: لقد انبلج الصبح، فزالت المشكلات، وتبدّدت الظلمات. إنه الإشراق» (من208، د247). أي يتضمّن الطور الأول إشراقًا يملأ روح المتصوف وقلبه، ويصل هذا الطور إلى أوجه في حالة الرؤيا والنشوة والوَجد. ولكنه يقول أيضًا عن هذا الطور وعن ما ينطوي عليه: «ولكن لم يكن شيء من ذلك دائمًا، لأنه لم يكن إلّا تأملاً» (م209، د247). وما يريد أن يقوله هو أن التصوف الكامل لا يتوقف عند الطور الأول من النشوة والتأمل والرؤيا ولكنه يتعدّاه إلى أبعد من ذلك. ففي هذه المرحلة يكون اتحاد المتصوف باللّه اتحادًا جزئيًّا لأن نفسه لم تتحد به إلّاً بأفكارها ومشاعرها. وبقي عليها أن تتّحد به بإرادتها وطاقتِها على العمل. يقول برغسون: «ولكن النفس حين تغرق في اللّه بالفكر وبالعاطفة فإن شيئًا منها

(1) Ravissement, Ecstase.

يبقى في الخارج، وهو الإرادة. وفعلها، حينئذٍ، إذا هي فعلت، يكون ناشئًا عنها فقط فحياتها إذن لمّا تصبح إلهية بعد» (م208، د246).

أما المرحلة الثانية والأخيرة من التجربة الصوفية فتكون في اتحاد المتصوف اتحادًا تامًّا ونهائيًا باللَّه، بما في ذلك إرادته. إن كبار المتصوفين المسيحيين الذين بلغوا المرحلة النهائية من التصوف خلّفوا وراءهم رؤى المرحلة الأولى ونشوتها ليحقّقوا الاتحاد الكامل والمطلق باللَّه. وبما أن هذا الاتحاد النهائي يشمل إرادة المتصوف تكون أعماله ناجمة عن إرادته المتحدة بذات اللَّه لا عن إرادته باعتبارها ملكة مستقلة كما كان الأمر في المرحلة الأولى. بهذا المعنى يجب أن نفهم قول برغسون بأن التصوف الحقيقي ينتهي بالتعمّل إلّا بالتأمل. ويقول برغسون بهذا الصدد عن نفس المتصوف في المرحلة الأخيرة: «وكان العمل يردّ النفس إلى ذاتها ويفصلها عن اللَّه (أي في المرحلة الأولى) أما الآن فاللَّه هو الذي يفعل بها، وفيها، والاتحاد كلي، فهو نهائي» (م209، د246). ويقول أيضًا: «إن نفس الصوفي الكبير لا تقف عن الوجد على أنه غاية المطاف. إن الوجد استجمام، إن شئت، ولكنه استجمام كاستجمام القاطرة تتوقف في المحطة ملجومة في مكانها، ولكنها ما تزال تتحرك بانتظار اندفاعة جديدة. ونقول بتعبير أدق: إن الاتحاد باللَّه مهما يكن وثيقًا، فما لم يكن كليًّا لا يكون نهائيًّا» . (م208، د246). وتفصل «ليالي النفس الظلماء» ، التي يتحدث عنها المتصوفون، المرحلة الأخيرة التي يتم فيها الاتحاد الكامل بذات اللَّه، عن مرحلة النشوة والتأمل، ولذلك يعتبر برغسون هذه الليالي نوعًا من إعداد النفس وتحضيرها للمرحلة النهائية حيث تستقرّ الإرادة هي الأخرى في اللَّه. نستنتج إذن الحقائق التالية عن نظرة برغسون إلى التصوف الناقص والكامل:

1) التصوف الناقص (أي غير المسيحي) لا يتخطّى حدود مرحلة التأمل والنشوة.

2) إنه لا يحقّق اتحاد المتصوف الكلي والمطلق بالوثبة الحيوية أو باللَّه إذا أردنا أن نستعمل لغة الدين التقليدية.

3) إنه لا يتتوّج بالعمل والفعل بل يكتفي بالتأمل.

4) إن التصوف غير المسيحي لا يعاني من القلق المعروف عند المسيحيين باسم «ليلة النفس الظلماء» . في الواقع، يعتقد برغسون أن وجود هذه الليلة كافٍ للتمييز بين التصوف الكامل وبين غيره (م208، ج246).

لا شك أن برغسون على حق في اعتقاده بأن التصوف الحقيقي لا يتوقّف عند مرحلة النشوة والتأمل بل يتركها، بعد أن يتخذ منها طريقًا، نحو الاتحاد المطلق والنهائي باللّه. أما ادعاؤه بأن هذا لا يحدث إلّا في التصوف المسيحي في جانب الصواب كليًا لأن الأنواع الأخرى من التصوف الناضج لا تظل على مستوى النشوة والتأمل قطعًا. والتصوف الإسلامي يضرب لنا مثلاً واضحًا على خطئه في هذا الزعم. ونأخذ على سبيل المثال البيتين التاليين للنوري:

أريد دوام الذكر من فرط حبه فيا عجبًا من غيبة الذكر في الوجد
وأعجبُ منه غيبةُ الوَجْد تارة وغيبةُ عينُ الذّكر في القرب والبعد[1]

ويذكر الكلاباذي البيتين التاليين أيضًا:

أنت المولِّهُ لي لا الذّكر ولّهني حاشا لقلبي أن يعلّق به ذكري
الذّكر واسطة يحجبك عن نظري إذا توشّحه من خاطري فكري[2]

نحن لا نستطيع أن نتّهم النوري وجماعته من المتصوفة أنهم توقفوا عند مرحلة النشوة والوجد والتأمل والذكر، لأنها تغيب كلها وتتلاشى كلما اقترب المتصوف من اللّه. ويمكننا إيراد الكثير من الأمثلة التي تبين أن المتصوفة المسلمين تخطوا مرحلة الوجد والتأمل في رحلتهم الصوفية الطويلة. وعلى سبيل المثال يقول أبو يزيد البسطامي:

«غبت عن اللّه ثلاثين سنة وكانت غيبتي عنه ذكري إيّاه فلما فنيت عنه وجدته في كل حال حتى كأنه أنا»[3]

(1) **«كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف»**، لأبي بكر الكلاباذي، ص75.
(2) المصدر السابق، ص75.
(3) أبو نعيم، **«حلبة الأولياء»**، حـ1، ص35.

وورد في الرسالة القشيرية القول التالي: «أدنى الذكر أن تنسى ما دونه، ونهاية الذكر أن يغيب الذاكر في الذكر عن الذكر»[1].

أما بالنسبة للاتحاد الكلي والمطلق بين الصوفي وبين اللّٰه فإن المتصوفة المسلمين قد تخطّوا المرحلة التي ادّعى المتصوفة المسيحيون أنهم قد بلغوها في هذا الشأن، إذ يبدو لي، على عكس ما يدعيه برغسون أن المتصوفين المسيحيين لم يتطرّفوا في ادعائهم بالاتحاد المطلق والكامل باللّٰه كما فعل كبار المتصوفة المسلمين، لأنهم (أي المسيحيين) كانوا يعتقدون اعتقادًا راسخًا «بالخطيئة الأصلية» التي يحملها الإنسان، مما منعهم من القول بتلاشي جميع الفروق بين المتصوف واللّٰه، بين الخالق والمخلوق، وهذا ما يحدث في حالة الاتحاد التام والمطلق باللّٰه، ووصف المتصوفة المسلمين هذه الحالة «بالفناء» أو حتى «بفناء الفناء» . ومن حيث إن برغسون يعتقد أن الاتحاد المطلق والنهائي باللّٰه هو من مميزات التصوف الكامل، فيجدر به إذن أن يتجه نحو التصوف الإسلامي، لا نحو التصوف المسيحي ليجد أمثلة قاطعة على هذا النوع من الاتحاد. فالبسطامي مثلاً (المتحرر من عقدة الخطيئة الأصلية) لما سُئل «بِمَ نلت ما نلت؟» أجاب: «إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو»[2]، كما قال أيضًا: «خرجت من إله إلى إله حتى صاحوا مني فيَّ يا من أنت أنا: فقد تحقّقت بمقام الفناء في اللّٰه»[3] وله أقوال مشهورة تفوّه بها في شطحاته الصوفية مثل:

«إني أنا اللّٰه لا إله إلّا أنا فاعبدني»[4]. و«سبحاني ما أعظم شأني»[5].

---

(1) «الرسالة القشيرية»، ص38.

(2) البيروني، كتاب «تحقيق ما للهند»، ص66.

(3) العطار، «تذكرة الأولياء»، حـ1، ص160.

(4) العطار، ص137.

(5) وردت فقرة عن لسان البسطامي في كتاب «اللمع في التصوف» (للسراج الطوسي) يطلب فيها أبو يزيد من ربه أن يخلع عليه الألوهية فيتحد به كليًا وتكون بذلك الإشارة إليهما واحدة، وبعد ذلك من يرَ أبا يزيد يرَ الله نفسه. وقد تحققت له هذه الغاية، فما «أعظم شأنه». وهذا نص الفقرة المذكورة: «ذكر عن أبي يزيد أنه قال رفعني مرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك فقلت زيّني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك» (382).

بعبارة أخرى، لقد زالت جميع الفوارق بين الخالق والمخلوق وأحس بأن اتحاده باللّه كان من الكمال بحيث كان هو اللّه، وكان اللّه هو. وحياة الحلّاج واستشهاده في بغداد عام 922م تعطينا مثلاً آخر على هذا الاتحاد الكامل والمطلق باللّه. ومن أقواله المشهورة:

أنا سرُّ الحقِّ ما الحقُّ أنا بل أنا حقٌّ، ففرّق بيننا
أنا عينُ اللّه في الأشيا، فهل ظاهرٌ في الكون إلّا عيننا؟[1]
نفسي، بعيني رأسي، رأيتها أكمل رؤية
فلما نظرت بعيني اللّه ما رأيت غير اللّه
فنيت في الفناء، تلاشيت
يا للعجب: أنا اليوم خالد، وما رأيت غير اللّه[2].

ولم يكن الحلاج هو الذي صاح «أنا الحق» وإنما اللّه نفسه تكلم بلسان الحلّاج الذي كان قد فني في اللّه. ويرى ذو النون المصري: «إن العارفين ليسوا أنفسهم، ولا يوجدون في أنفسهم. وهم - ما كان لهم وجود - موجودون في اللّه، يتحرّكون إذا أراد أن يتحركوا. وكلماتهم كلمات اللّه، تجري على ألسنتهم، ويبصرهم بصر اللّه، حل في أعينهم. والعارف يتأمل الصفات لا الذات، إذ يظل - حق في المعرفة - أثر ضئيل من الاثنينية، ولا تختفي هذه إلّا في «فناء الفناء» ذلك التلاشي المطلق في الربوبية الصمدية. والصفة الأساسية هي الوحدانية. والوحدانية الإلهية قاعدة المعرفة الأولى والأخيرة»[3].

وهكذا، نرى أن المتصوفة المسلمين لا يتجاوزن فقط مرحلة النشوة والتأمل، بل يذهبون إلى حد أبعد مما وصل إليه القديسون المسيحيون في الادعاء بالاتحاد الكلي والمطلق باللّه. أما بالنسبة «لليالي النفس الظلماء» التي تفصّل مرحلة النشوة والتأمل عن مرحلة التجربة الصوفية المطلقة والتي

(1) نيكلسون، «**الصوفية في الإسلام**»، ص145.
(2) المرجع السابق، ص62.
(3) نيكلسون،«**الصوفية في الإسلام**» ص79.

يعتبرها برغسون كافية للتمييز بين التصوف الكامل والتصوف الناقص، فإنها جزء لا يتجزَّأ من الرحلة الصوفية عن المسلمين، ويقول المستشرق الكبير نيكلسون حول هذا الموضوع: «وأوصاف هذه الرياضة ـ أو ليلة الروح الليلاء، (الظلماء)، كما يدعوها المؤلفون من المتصوفين المسيحيين ـ يمكن أن توجد في ترجمة حياة أي ولي من الأولياء المسلمين. فالجامي، في نفحات الأنس، يروي أن درويشًا من مريدي شهاب الدين السهروردي، قد أُفيض عليه جذب في تأمل «التوحيد» وفي حال «الفناء». وذات يوم، جعل يبكي وينتحب، فلما سأله الشيخ شهاب الدين عما يبكيه، قال «ويلي! حجبني «التعدد» عن إدراك «التوحيد» فأنا مطرود، ولا أستطيع أن أجد مقامي السابق» . فأفهمه الشيخ أن تلك بوادر مقام البقاء، وأن ما هو فيه أعلى مما خلَفه من قبل»[1]. ويصف أبو يزيد البسطامي ما يسمّيه بميدان الليسية، أي ميدان السلب والليلة الظلماء، قبل أن ينتقل إلى ميدان الايسية، أي إلى الإيجاب المطلق بالكلمات التالية: «وقد ذكر عن أبي يزيد أيضًا أنه قال: أشرفت على ميدان الليسية. فما زلت أطير فيه عشر سنين حتى صرت من ليس في ليس بليس. ثم أشرفت على التضييع حتى ضعت في الضياع ضياعًا، وضعت فضعت عن التضييع بليس في ليس في ضياعة التضييع، ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف، وغيبوبة العارف عن الخلق»[2]. نرى إذن أن التصوف الإسلامي لا يفتقر أبدًا إلى الخصائص المميزة للتصوف الكامل الحقيقي كما يحدّدها برغسون.

ولكي يوضح لنا برغسون ماذا يعني «بالعمل» فإنه يلجأ إلى منجزات القديسين كالقديس بولس، والقديس فرنسيس، والقديسة تيريزا، والقديسة جان دارك، فقد أعجب برغسون بطاقاتهم المتفجرة، ونشاطهم الذي لا ينفذ له معين فقال: «إن تيارًا واسعًا من الحياة قد اجتاحهم، فانطلقت من حيوتهم الفائضة قوة خارقة في التفكير والعمل... لقد وقفوا جميع ما يملكون من نشاط أثّر على نشر الدعوة المسيحية» (م206، د243). وفي نظر برغسون انتشرت

(1) نيكلسون، «**الصوفية في الإسلام**»، ص156.

(2) السراج، ص382.

الدعوة عن طريق فئات صغيرة من المؤمنين المخلصين الذين تجمّعوا حول المعلم أو المتصوف الكبير. ويقول إن هذه الشخصيات العظيمة بذلت حيويتها الفائضة في إنشاء الأديرة والجمعيات الدينية الخاصة، لأنهم ما كانوا يستطيعون أكثر من ذلك لأنه لا يُرجى للوثبة الصوفية أن تنتشر انتشارًا عامًّا مباشرًا، ما لم تتغيّر الظروف المادية التي فرضتها الطبيعة على الإنسان تغيرًا عميقًا، لذلك حافظت هذه الشخصيات الممتازة على الوثبة الصوفية بنقلها إلى عدد صغير من الأتباع الممتازين الذين ينتظمون معًا في جماعة روحية (م213، د252 - 253). بعبارة أخرى، إن المتصوف الحقيقي، في نظر برغسون، هو رجل أعمال كبيرة لا رجل تأمل فقط.

نستنتج إذن أن فكرة «العمل» التي يشدِّد عليها برغسون كثيرًا في التصوف الكامل تنطوي على الأمور التالية:

1) الجهود والطاقات التي بذلها القديسون الكبار من أجل نشر الدعوة المسيحية.

2) تأسيس الأديرة والجمعيات الدينية الخاصة وإدارتها.

3) أعمال الصوفية وأوجه نشاطهم الأخرى في المجتمع الذي عاشوا فيه باعتبارهم علماء وفنانين ومعلمين وإداريين موهوبين.

ولكن هل انتهى التصوف المسيحي وحده إلى العمل؟ ألم ينتهِ التصوف الإسلامي مثلاً إلى العمل أيضًا؟ إن نظرة سريعة إلى التصوف الإسلامي ستبيّن لنا أنه لم يفتقر إلى رجال كبار ذوي حيوية متدفقة وطاقات فائقة على العمل والتنظيم، وهم أيضًا وجهوا الكثير من طاقاتهم الفائضة ونشاطهم الدائب إلى تأسيس الفرق الصوفية الشهيرة، تمامًا كما فعل المتصوفة المسيحيون. وحسبنا أن نستشهد مرة أخرى بما قاله نيكلسون عن الأولياء: «والإسلام أنتج رجالاً خلطوا - على وجه واسع - بين الإشراق الروحي القوي، وبين الحيوية الخالقة، والمقدرة على ممارسة شؤون الحياة؛ لا يقل شأنه في ذلك عن شأنه المسيحية»(1).

(1) نيكلسون، «الصوفية في الاسلام»، ص12.

التصوف اليوناني القديم: يعتقد برغسون أن التصوف اليوناني قد بلغ أوجه في فلسفة أفلوطين، ومع ذلك يعتبره تصوفًا ناقصًا. ويقول عن أفلوطين إنه «أتيح له أن يرى الأرض الموعودة، وإن لم يطأ ثراها» (م200). ونظر برغسون إلى تصوف أفلوطين هذه النظرة، لأنه لم ينته بالعمل بل توقّف عند حد التأمل والنشوة. أي يرى برغسون أن أفلوطين قد تنكر للعمل عندما قال: «إن العمل يضعف التأمل»[1] (م201، د236). وظل بذلك أمينًا على النزعة العقلية اليونانية. والسؤال الذي يجابهنا الآن هو: هل كان برغسون منصفًا في حكمه على تصوف أفلوطين؟ لا شك أنه اتضح للقارىء أن برغسون يحاول أن يحط من شأن التصوف غير المسيحي ليتسنّى له أن يثبت نظريته القائلة بأن التصوّف المسيحي وحده ينفرد بالكمال. ولذلك علينا أن نمحّص حقيقة أنواع التصوف التي يرفضها برغسون لنرى إذا كان منصفًا في حكمه عليها.

حقًّا، لقد قال أفلوطين إن «العمل يضعف التأمل» ولكن هناك معنيين لاصطلاح «العمل» عند أفلوطين، والأول هو «العمل» بمعناه الروتيني العادي، أما الثاني فهو «العمل» بمعنى الإنتاج والخلق، وعندما يقول أفلوطين: إن «العمل يضعف التأمل» إنه يستعمل الاصطلاح الأول (أي العمل بمعناه العادي الروتيني). بعبارة أخرى، إن العمل الذي يضعف التأمل هو العمل الذي يغرقنا في توافه الحياة وتفاصيلها المتكررة الرتيبة وليس العمل الخلّاق والمنتج. يقول أفلوطين في الواقع إن العمل بمعناه السامي لا ينفصل قطعًا عن التأمل[2]. نستنتج إذن إن رفض برغسون لتصوف أفلوطين يقوم على سوء فهْم لما قاله هذا الفيلسوف الكبير.

إن نظرة برغسون إلى العمل تُثير فينا الحيرة فهو يكرّر مرارًا أن متطلبات الحياة العلمية هي التي تفرض علينا نظرة مشوهة مزيفة للحقيقة الميتافيزيقية الأولى، وينصحنا دائمًا بألّا نسمح للاعتبارات العملية أن تدخل في محاولاتنا لفهم طبيعة هذه الحقيقة، ومن جهة أخرى نراه يقول، عندما يعالج موضوع التصوف، إن العمل هو الصفة الأساسية التي تميّز (ويجب أن تميز) التصوف

(1) ENN., III, Viii, 4.

(2) راجع الفصل السابع عشر من: **Masse - Bastide, R. M., Bergson et Plotin**

الحقيقي عن غيره. فإذا كان العمل عائقًا رئيسيًا في وجه معرفة الحقيقة، كما يراها برغسون، حقَّ لنا أن نتوقع ألّا يكون له مكان في التصوف الكامل حيث تنكشف للمتصوف ماهية هذه الحقيقة عن طريق التجربة المباشرة. ترى هل وقع برغسون في تناقض أساسي في نظرته إلى العمل؟ لا أعتقد ذلك، لأنه في الواقع، يقتفي أثر أفلوطين في استخدام اصطلاح «العمل» بمعنيين اثنين. إن العمل الذي يحجب عنا رؤية الأشياء كما هي في حقيقتها، هو العمل الذي يسعى لسدّ حاجاتنا الحيوية والاجتماعية، أي الذي يسعى لإلقائنا حيث نحن الآن ليس إلّا، أما العمل الذي ينتهي إليه التصوف فهو من النوع الذي يتخطى مجرد سدّ الحاجات ويسير بنا نحو الخلق والإبداع والإنتاج الحقيقي إذن هي أن برغسون نفسه يتبع خطى أفلوطين في التمييز بين نوعين من العمل: أحدهما يشكّل عائقًا في وجه الإنسان كلما حاول أن يعرف حقيقة الأشياء كما هي في ذاتها في حين أن النوع الثاني يلازم هذه المعرفة التي تحصل عليها في التجربة الصوفية. نستنتج إذن أن حكم برغسون القاسي على تصوف أفلوطين كان حكمًا تعسفيًا لا أساس له في الواقع.

إن محاولة برغسون للحطّ من شأن التصوف اليوناني القديم تصطدم بعقبة كبرى هي حياة سقراط وتعاليمه كما صوّرها لنا برغسون بنفسه، فمن ناحية نراه يضع سقراط في زمرة المتصوفين الحقيقيين الذين وصلت أنفسهم إلى ذروة الانفتاح والانطلاق ولكننا نجد، من ناحية أخرى، أنه يلزم الصمت التام عن كل ما يتعلّق بسقراط عندما يطلق حكمه القاسي على التصوف اليوناني والتراث الفكري الجاثم خلفه. وأعتقد أن التعليل الوحيد لهذا الموقف هو أن حياة سقراط تحرج نظرية برغسون، فإذا تابعنا مثلاً وصفه لحياة المعلم اليوناني وجدنا أنه يعتبر رسالته «رسالة دينية وصوفية على نحو ما نفهم الدين والتصوف اليوم» (م65، د59). وإنه يعلم لأن وحيًا هتف به ولأنه تلقّى رسالة، عليه أن يدعو إليها، وهو فقير ويجب أن يظل فقيرًا ولا يحس بالجوع والعطش لأنه تحرَّر من حاجات الجسد ومتطلبات المادة (م65، د59). ويشدّد برغسون على الهاتف الداخلي الذي كان يرافق سقراط حيث سار، وعلى إيمانه بهذا الهاتف حتى أنه يؤْثر الموت على أن لا يتبع ما يمليه عليه. ويعزو برغسون للمعلم اليوناني انفعالاً خلّاقًا كالانفعال الذي يتأجج في صدور المتصوفين المسيحيين وقلوبهم، إذ

يقول إن الأفكار الأفلاطونية ليست إلّا التعبير، في فكر أفلاطوني، عن انفعال مبدع هو الانفعال الكامن في تعاليم سقراط الأخلاقية (م66، د60)، ثم يشبّه انفعال سقراط بالانفعال الذي يتخلل الإنجيل وتعاليمه عندما يقول إن تلاميذ سقراط أقاموا جسمًا مذهبيًّا حول الروح السقراطية شبيهًا بالجسم الذي تشيع فيه روح الإنجيل (م66، د61). وأخيرًا، يستنتج أن سقراط من النفوس المنفتحة تمامًا، عندما يتساءل: «فمن ذا الذي يريد أن يحشر سقراط في زمرة النفوس المغلقة؟» (م66، د61)، ألّا يضع هذا التأويل لحياة سقراط وتعاليمه نظرية برغسون في التصوف اليوناني في موقف حرج للغاية؟ لقد أدان برغسون نظريته بنفسه عندما رسم لنا هذه الصورة لسقراط؟ بعبارة أخرى، إما أن يعترف برغسون بوجود تصوف حقيقي وكامل خارج المسيحية أو عليه أن يتنازل - إلى حد كبير - عن هذه الصورة التي رسمها لحياة سقراط وتعاليمه وأن يحشره، في نهاية الأمر، في زمرة النفوس المغلقة نسبيًّا لأن تصوفه ظلّ ناقصًا[1].

المحبة: هنا يجب ألّا ننسى بأن برغسون يعتقد بأن اللّه محبة وأن جوهر الوثبة الحيوية هي المحبة. لذلك عندما يتحد المتصوف المسيحي بالتيار الحيوي الصاعد تتجسّد فيه المحبة وتعبر عن نفسها بمحبته اللامتناهية للإنسانية جمعاء والخليقة كلها. إن النفس المنفتحة التي يتأجّج فيها هذا الفيض لا تحب شيئًا معينًا دون غيره، بل ينصب حبها على كل شيء على الإطلاق. وكما يقول القديس فرنسيس إن حب الصوفي هو حب اللّه الذي

---

(1) باستطاعتنا أن نجد أمثلة عديدة، خارج نطاق المسيحية، على نفوس فتحتها تجربة صوفية حقيقية انفتاحًا تامًّا. والدعاء الذي ردده الحلّاج قبل صلبه لا يمكن أن يصدر إلا عن نفس شملت بحبها الإنسانية جمعاء فغفرت لجلاديها وغمرتهم بعطفها غير المتناهي. قال الحلاج عندما رأى المسامير والخشبة التي سيصلب عليها: «اللهم بحق قدمك على حدثي - وحق حدثي تحت ملابس قدمك، أن ترزقني شكر هذه النعمة التي أنعمت بها عليّ حيث غيبت أغياري عما كشفت لي من مطالع وجهك، وحرّمت على غيري ما أبحت لي من النظر في مكنونات سرك. وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبًا لدينك، وتقربًا إليك، فاغفر لهم، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت، فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد». نيكلسون، «**في التصوف الإسلامي وتاريخه**»، ترجمة أبو العلا عفيفي، ص136 - 137.

يتسرّب إلى كل تفصيل من تفاصيل حياته[1]. ومن الجلي أن حب الصوفي للإنسانية والخليقة جمعاء يختلف كليًا عن الحب بمعناه العادي الشائع لأنه لا ينتج عن ميل في النفس ولا عن تصور فكري مسبق. إن محبة الصوفي مستقلة بذاتها، على حد قول القديس فرنسيس، ولا تطلب جزاءً ولا تطمع بمكافأة، ويتحمّل من المتصوف جميع التضحيات والمشقات بروح المحبة الخالصة لله. ترى هل ينفرد التصوف المسيحي بتقديسه للمحبة كما يدّعي برغسون؟ لا شك أن المحبة من خصائص التصوف الكامل، والتصوف الإسلامي يعطينا مثلاً آخر على الدور الذي تلعبه المحبة في كل تصوف ناضج. فبالنسبة لمتصوفة الإسلام فإن الاستغراق الكلي في الحب الإلهي هو الذي يجذب الصوفي قُدمًا حتى يبلغ حالة الاتحاد بالله حيث يفنى كليًا في هذا الحب فيحب الخليقة بأسرها. إن المحبة التي تتأجج في مثل هذه النفس المنفتحة لا تغفل شيئًا على الإطلاق مهما كان وضيعًا، ولهذا نجد في «تذكرة الأولياء» قصصًا عن الرأفة بالحيوان، حتى الكلاب - وهي نجسة عند بعض المسلمين - وبالطيور والحشرات. بعبارة أخرى، يرى الصوفي ربه في الخليقة جمعاء على قدر محبته له، والأعمال الصالحة لا تساوي شيئًا إذا عريت عن الحب. إن فهم المتصوفين المسلمين للمحبة لا يختلف كثيرًا عن فهم المسيحيين لهذه العاطفة الخلّاقة وقول يحيى بن معاذ الرازي، بأن «حقيقة المحبة ما لا ينقص بالجفاء ولا يزيد بالبر والعطاء»[2]. شبيه جدًا بالقول الذي أوردناه على لسان القديس فرنسيس عن الموضوع ذاته. كذلك الأمر بالنسبة لدعاء رابعة العدوية. تقول رابعة: «إلهي! إن كنت أعبدك مخافة النار فأحرقني فيها، وإن كنت أعبدك رغبة في الجنة، فأبعدني عنها، وإن كنت أعبدك لذاتك فلا تصرف عني جمالك السرمدي»[3]. لا شك إذن أن المحبة هي حجر الزاوية في التصوف الإسلامي ولها أسمى مكانة لدى المتصوفين. ومن حيث إن المحبة هي من الخصائص المميزة للتصوف الكامل لا شك أيضًا أن برغسون مخطىء في قوله إن التصوف المسيحي

---

(1) Nicholson; D.H., **The Mysticism of St.** Francis of Assisi, p.225.

(2) الهجويري، «**كشف المحجوب**»، ص404.

(3) عبد الرحمن بدوي، «**شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية**»، ص73.

وحده وصل إلى الكمال. وأبيات الشيخ محيي الدين بن العربي أكبر شاهد على قولنا لأنها تعلن أن لا دين أرفع من دين الحب:

لقد صار قلبي قابلًا كلَّ صورة ... فمرعى لغزلان، ودير لرهبان
وبيتٌ لأوثان، وكعبة طائف ... وألواحُ توراة، ومصحفُ قرآن
أدين بدين الحب، أنّى توجهتْ ... ركائبه، فالدين ديني وإيماني
لنا أسوة في بشرهند، وأختها ... وقيس وليلى، ثم مي وغيلان[1]

الخلق: تقترن فكرة الخلق عند برغسون اقترانًا وثيقًا بالمحبة، لأنه يعتبر الخلق ناتجًا قبل كل شيء عن انفعالات أو عواطف فائقة للعقل بطبيعتها. ونراه يقول: «إلّا أن الإبداع ليعني العاطفة قبل كل شيء» (م51). وتحقيق التجربة الصوفية الكاملة عمل خلاّق بحد ذاته ينتج لنا إنسانًا جديدًا بكل معنى الكلمة (أي المتصوف المسيحي) كما أن نشاط المتصوفين الخلاّق، إن كان في مجال الفكر أو في مجال العمل، هو نتيجة مباشرة لانفعال فائق للعقل يتأجّج في صدورهم. وعندما يعالج برغسون في الفصل الأخير من كتابه «منبعا الأخلاق والدين» مشكلات الإنسان الكبرى مثل الحرب والسلم، وتكاثر السكان، وطغيان الآلة، يعتقد بأن الخلق قد يوفر الحلول الصالحة لهذه المشكلات، ويبدو أنه يعني بذلك أن ظهور متصوف عبقري كبير قد يحلّ هذه المشكلات عن طريق تحقيقه لتحول روحي عميق في قلوب البشر وعقولهم.

التصوف في الشرق الأقصى:

أما تصوف الشرق الأقصى، فإن برغسون يسرع إلى رفضه على الأسس التالية:

1) إنه لم ينتهِ إلى خصائص التصوف الكامل، وهي: العمل، والمحبة، والخلق (م204، د241).

2) البوذية «لم تؤمن بقيمة العمل الإنساني ولم تكن لها ثقة به» (م204، د241).

(1) نيكلسون، «الصوفية في الإسلام»، ص102 - 103.

3) إنها تعلم إطفاء إرادة الحياة» (م303، د240).

4) أما في الهند، فإن التفاعل بين الجدل العقلي وبين الوثبة الصوفية قد أعاق التصوف من النضج نضجًا تامًّا وكاملاً. وهو يقول إن الجدل والتصوف كانا دومًا مختلطين (في حضارة الهند) وكانا في الظاهر متعاونين، ولكن في الواقع، كان كل منهما يمنع الآخر من تحقيق نضجه الكامل (م201، د236). وينسجم هذا الرأي انسجامًا تامًّا مع محاولة برغسون الفصل بين التجربة الصوفية الكاملة والحقيقية، وبين جميع العناصر العقلية والعوامل الفكرية والجدلية والتصورية. ومن حيث إن الاعتبارات الجدلية قد دخلت بصورة منتظمة في التصوف الهندي فإنه يعتبره تصوفًا ناقصًا. غير أن هذا الإدعاء البرغسوني لا يثبت حقًّا أن التصوف الهندي ناقص لأننا سنبيّن، في حينه، بأن الاعتبارات الفكرية والجدلية والتصورات العقلية تلعب دورًا أساسيًا في التصوف المسيحي وفي تجربة القديسين والمتصوفين المسيحيين.

والسؤال الذي يجابهنا الآن هو: هل تنطبق الأحكام التي أصدرها برغسون عن تصوف الشرق الأقصى (البوذية والتصوف الهندي) على الواقع؟ هل قصّر حقًا هذا النوع من التصوف عن الوصول إلى العمل والمحبة والخلق؟ ومن الطبيعي أن نلجأ هنا إلى دراسات العلماء وآرائهم، أولئك الذين وقفوا حياتهم على دراسة حضارات الشرق الأقصى وأديانه وحركاته الصوفية. وعلى سبيل المثال، يعارض العالم والمستشرق الكبير ماسون أورسيل حكم برغسون على البوذية والصوفية البوذية ويؤكّد أنها وصلت إلى تحقيق العمل والمحبة والخلق. يقول هذا العالم: «ولكننا سنلاحظ أن الهند تصورت أنواعًا من النيرفانا الخلّاقة دون حدود. إن الصبغة السلبية التي تتجلّى في الخلاص الأناني ومجرد التحرر عوضًا عن الحرية لا تصبغ إلّا بوذية القرون الأولى وهي البوذية التهذيبية المعروفة «بالهينايانا» أو السبيل الأصغر، أما بوذية «المهايانا» أو السبيل الأكبر، فتقدّم لنا صورة مختلفة تمامًا عن ذلك وتسميتها بالصوفية الناقصة، تسمية لا تناسبها على الإطلاق»[1].

---

(1) «L'Inde N'a-t-elle conçu qu'une Mysticisme incomplet» **Revue de Métaphysique et de Morale**، حـ40، 1933، ص357.

ويؤكّد ماسون أورسل على أن البوذية انتهت إلى مرحلة العمل الخلاق بقوله: «أما الخلاص فلا يبدو بعد الآن على صورة حالة أو وضع»، بل يبدو على صورة مسلك: هو مسلك البوذا المبتدىء والبوذا الذي قطع الطريق: والنيرفانا، التي يحقّقها الأخير بعيدة كل البعد عن التجمد في حالة من التعالي أو الكمال، بل إنها تفصح عن نفسها بنشاط (بأعمال) غير متناهٍ ماثل في هذا العالم»[1]. ويقول كذلك: «إن عددًا ضئيلاً جدًا من المذاهب الهندية تتصف بصفة السكون التي أشار إليها برغسون في الفكر الشرقي. وأية معاينة بسيطة للمصطلحات الفلسفية تبين أن الصيرورة والفعل موجودان في كل مكان (بالنسبة لهذه المذاهب)»[2].

ويقول ر. برثلو، وهو عالم مشهور آخر، إن المذاهب البوذية الأخلاقية الكبرى أخذت المحبة، التي تشمل الإنسانية جمعاء دون تمييز أو تفريق، مُثُلاً أعلى لتعاليمها. ويقول كذلك أن تعاليميهم الأخلاقية نادت منذ ذلك الوقت بالأخلاق المسيحية[3]. وأعتقد أن هذه الشواهد كافية على بطلان نظرية برغسون القائلة، بأن التصوف البوذي لم يبلغ الكمال، ولم يبلغ حد العمل والمحبة والخلق.

وحتى لو كان ادعاء برغسون بأن البوذية لا تؤمن بقيمة العمل الإنساني وجدواه ادّعاءً صحيحًا فإنه لا يثبت بأن التصوف البوذي ناقص، لأنه بإمكاننا أن نوجّه هذا الاعتراض بالذات إلى التصوف المسيحي أيضًا إذ إن القديسين الكبار، في الحقيقة، لم يؤمنوا بقيمة العمل الإنساني وجدواه وإنما آمنوا بالقدرة الإلهية المطلقة التي تتجلّى في الإنسان وخاصة في أعمال المتصوف وأفعاله.

أما ادّعاء برغسون بأن البوذية تعلم «إطفاء إرادة الحياة» فيبيّن أنه ذهب ضحية وهم شائع عن البوذية وبوسعنا أن نستشهد برأي عالم جليل لنتخلّص

---

(1) المرجع السابق، ص359.

(2) ص 361.

(3) «L'Astrologie et la Pensee de l'Asie» **Revue de Métaphysique et de Morale**، حـ40، 1033، ص457 - 499.

من هذا الوهم: «في هذه المناسبة سنبدي بعض الملاحظات حول الرأي الشائع الذي يقرّب بين فلسفة شوبنهور وبين البوذية. وبالنسبة لهذا الرأي كان بوذا ينشد نفي إرادة الحياة، الأمر الذي شدّد عليه الفيلسوف الألماني المتشائم، ولكن هذه السلبية هي أبعد ما تكون عن الفهم الصحيح للبوذية. إن بوذا لم ينظر إلى الإرادة على أنها عمياء أو «لا معقولة» حتى يرفضها، إنه يرفض في الواقع فكرة «الأنا» الناتجة عن الجهل، لأن هذه الفكرة مصدر الشهوة والتعلّق بالأشياء الزائلة، والانصياع لدوافعنا الأنانية. إن الهدف الذي يتطلّع إليه البوذا والذي لا ينساه أبدًا هو تنوير الإرادة، أو الإشراق (Enlightenment) وليس نفيها. إن تعاليمه تعاليم إيجابية ولكن السبب الذي يجعله يحجم عن تأييد الحياة التي يحياها معظمنا، هو لأنها ناتجة عن الجهل والأنانية ولأنها تدفعنا في مزالق الألم والتعاسة. لقد بيّن لنا بوذا طريق الخلاص: إنه تنوير الإرادة وليس نفيها أو إطفاءها»[1].

من الجلي أن أفكار برغسون عن التصوف بأنواعه المختلفة لا تتفق مع الحقائق المعروفة، وأن الأسس التي قام عليها تمييزه بين التصوف المسيحي والأنواع الأخرى من الصوفية أسس تعسفية وباطلة، إنه مثلاً لا يورد أي تبرير أو سبب يبيّن لنا لماذا لا يعتبر الإشراقة (Illumination) التي حظي بها بوذا في مطلع رسالته ودعوته ناتجة عن اتصال حقيقي «بالمصدر المبدع للأشياء». ومن حيث إن الدين الحركي عند برغسون هو اتصال مباشر بين الفرد والوثبة الحيوية للتغلب على الأخلاق المغلقة وفتحها فتحًا تامًّا للإنسانية بأجمعها، يبدو لي أن كل الديانات الكبرى حركية بالنسبة لمؤسسيها (المسيح، بوذا، محمد) باعتبارهم شخصيات فذة وممتازة، حققت هذا الاتصال بينها وبين التيار الحيوي الخلاّق.

التصوف المسيحي:

ذكرنا في الصفحات السابقة أن برغسون يصفّي التجربة الصوفية الحقيقية من جميع الاعتبارات العقلية والفكرية والجدلية، ويقول بتعطيل ملكات العقل النقدية كشرط أساسي لتحقيقها. ويردّد برغسون هذا الرأي عندما يتكلم عن

---

(1) Suzuki, **Essays in Zen Buddhism**, First Series, p.144.

الانفعال الخلّاق، الفائق للعقل، ويجرده تجريدًا تامًّا عن أية دلالة فكرية أو تصورات عقلية أو مدركات مجردة. ونحن إذا أعدنا النظر في حقائق التصوف المسيحي (باعتباره التصوف الحقيقي والكامل) فإننا نجدها مخالفة لرأي برغسون كل المخالفة، إذ إنها تبيّن وجود معطيات فكرية وعقلية أساسية تدخل في صلب التجربة الصوفية المسيحية. بعبارة أخرى، لقد فصل برغسون فصلاً جذريًّا بين التجربة الصوفية وبين أوجه النشاط العقلي والفكري عند المتصوف مما يؤدّي إلى تبسيط طبيعة هذه التجربة وتزييفها. إن التجربة الصوفية - بالنسبة للمتصوفين المسحيين - تجربة غنية وكثيفة ومتنوعة تنطوي على الرؤى والانفعالات (على اختلافها) والسمع والصور والخيالات والتمثيلات الفكرية. وهي تتناول كيانهم كله بجميع ملكاته: إن كانت غريزية أو حدسية أو فكرية أو تصورية. ولا يمكن عزل أي منها عن تجربتهم دون الإنقاص من شأنها وتحريف حقيقتها. بالإضافة إلى ذلك، إن المتصوفين المسيحيين يحملون معهم تصورًا معينًا للإله الذي ينشدون الاتصال به، وهو التصور الذي حدّده اللاهوت الكاثوليكي بكثير من الوضوح. وعندما مرّوًا بالحالات والتجارب المعروفة عند المتصوفين قرنوها بهذا التصور الذي كانوا يحملونه معهم منذ البداية، فكانت النتيجة تجربة صوفية موضوعها إله الدين المسيحي كما تنظر إليه الكنيسة الكاثوليكية. وبمعنى آخر، إن الإدراك التصوري لطبيعة اللّه لا يدخل في التجربة الصوفية المسيحية فحسب وإنما يضفي عليها طابعًا معينًا ويساعد على تحقيقها. لا شك أن التصوف المسيحي يعتقد بأنه على اتصال مباشر باللّه، ولكنه يعتقد كذلك بأن هذه الحقيقة التي تمّ الاتصال بها هي اللّه كما تعرفه العقيدة المسيحية وكما يتصوره اللاهوت الكاثوليكي بكل ما فيه من صياغات عقلية وتجريدات فكرية. ولولا هذا التطابق بين الإله، كما يتبين في التجربة الصوفية، وبين الإله كما تصوره العقيدة المسيحية ولاهوتها لانزلق المتصوف في متاهات الضلال والهرطقة وخرج عن تعاليم الكنيسة. لا شك كذلك بأن المتصوف المسيحي يسعى لكي يعرف حقيقة تتخطّى قوى العقل وتسمو على ملكاته، ولكن هذا لا يعني أن التجربة الصوفية مستقلة استقلالاً تامًّا عن الأفكار والتمثيلات العقلية التي كان المتصوف مزودًا بها وأنها تتطلّب تعطيل قوى الإدراك، كما يدعي برغسون، بل على العكس، فإننا رأينا أن التصورات

والأفكار التي يحملها المتصوف قد طبعت التجربة الصوفية بطابعها. وأكثر من ذلك، فإن الوسيلة الوحيدة التي في وسع الكنيسة أن تعتمدها في الحكم على صحة التجربة الصوفية وفي التيقن من أنها لم تشارف الهرطقة والانحراف هي التأكد من مدى انسجامها مع تصور الإله، كما نجده في عقيدة الكنيسة ولاهوتها. وهذا يفترض أن الإنسان يعرف اللّه معرفة يقينية بواسطة وسائل أخرى غير الحدس الصوفي، وإن هذه المعرفة قابلة للتبرير العقلي والصياغة التصورية، عندئذٍ يمكن استخدامها للتمييز بين الصوفية الحق والصوفية المزيفة. بعبارة أخرى، إن التطابق (من حيث الجوهر) الذي نلحظه بين شهادة المتصوفين عن اتصالهم المباشر باللّه وبين تصور الإله كما تحدَّد في لاهوت الكنيسة وعقائدها هو الضمانة التي تحفظ التجربة الصوفية من الهرطقة والانحراف وتميز التجربة الحقيقة من التجربة الزائفة، ونضرب مثلاً على ذلك «الصوفية الشيطانية» التي يذكرها وليم جيمس، ويقول بأنها «نوع من الصوفية الدينية المقلوبة رأسًا على عقب»[1]. ولا يمكننا أن نتيقن من صحة التجربة الصوفية الدينية واستقامها وبطلان التجربة الصوفية الشيطانية ما لم نلجأ إلى الاعتبارات الفكرية والتصورات العقلية التي تنطوي عليها كل واحدة من هاتين التجربتين. نستنتج إذن أن الفصل التام الذي يقيمه برغسون بين العقل وأوجه نشاطه من جهة وبين التجربة الصوفية المسيحية من جهة أخرى هو وهم من أوهام البرغسونية ولا ينطبق على الواقع أبدًا. يقول أحد الدارسين[2] للفلسفة البرغسونية: إن القديسين والمتصوفين المسيحيين لم يعرفوا اللّه عن طريق التصورات والصياغات الفكرية فحسب، بل إنهم اتصلوا به وعرفوه معرفة تجريبية من خلالها، ويذكر على سبيل المثال، أن يوحنا الصليب لم يكن متصوفًا عظيمًا فحسب، بل كان عالمًا دينيًّا مشهورًا كذلك، وهو لم يشعر بأقل حرج في أن يؤكد انسجام معرفته الصوفية المباشرة للإله مع معرفته التأملية له وفي أن يؤكد تفاعل هاتين المعرفتين وتداخلهما.

---

(1) **The Varieties of Religious Experience**, p.246.

(2) De Tonquedec, «**La Contenue des deux sources**», Etudes, حـ214، 1933.

قال برغسون: إن أفلوطين ظل أمينًا للنزعة العقلية اليونانية ولذلك لم يبلغ الكمال في تصوفه ولكن ألّا ينطبق هذا القول على التصوف المسيحي أيضًا؟ ألم يظل المتصوفون المسيحيون أمينين على تراث الكنيسة العقائدي ونزعته العقلية الواضحة حتى النهاية؟ هل نستطيع أن ننكر أنهم حملوا معهم الكثير من هذا التراث الفكري عندما ساروا على الطريق الصوفية وظلوا أمينين عليه حتى في تجربتهم النهائية؟ من الجلي إذن أن واقع التصوف المسيحي شيء وما يقوله برغسون عن التصوف الكامل شيء آخر، ذلك لأن الأخير ينسجم مع المبادىء الميتافيزيقية البرغسونية أكثر بكثير مما ينسجم مع عقائد الكنيسة الكاثوليكية وحركاتها الصوفية.

ويجب أن نذكر دائمًا أن المتصوفين المسيحيين لم يدّعوا أبدًا أنهم قد اكتشفوا سر اللّه، وإنما ادّعوا فقط أنهم أقاموا علاقة تجريبية مباشرة بينهم وبين اللّه الذي كان معروفًا لجميع المؤمنين والذي تجسّد في المسيح. بالإضافة إلى ذلك، أنهم لم يدّعوا إضافة أي شيء جديد إلى الحقائق الدينية والعقائد السماوية التي ورثوها، بل آمنوا بها بكل تواضع وخشوع شأنهم بذلك شأن الجميع. أي أنهم آمنوا بقلوبهم وعقولهم بإله المسيحية والكنيسة وقد طبع هذا الإيمان تجاربهم الصوفية بطابعه الخاص. يقول المفكر أ. لوازي:

«ولكن السيد برغسون هو الذي يوحّد بين اللّه وبين الطاقة الخلاّقة وليس المتصوفون الذين يفعلون ذلك. إنه يقول لنا إن المتصوفين قد وجدوا اللّه من جديد، ولذلك يتمكّن الفيلسوف، استنادًا إلى شهاداتهم، أن يجده من بعدهم. ولكن شهادتهم لم تتعيّن إلّا من خلال اللاهوت المسيحي ومفاهيمه، ذلك اللاهوت الذي لم يخطر بباله نظرية الوثبة الحيوية على الإطلاق. ولم يكن المتصوفون المسيحيون ليظنوا أنهم وجدوا اللّه من جديد لأنهم كانوا يعتقدون أن اللّه الذي جذبهم إليه هو اللّه الذي تعوّدوا أن يصلّوا له»[1].

(1) A. Loisy, y-a-t-il deux sources de la religion et de la morale?، ص154.

إن محاولة برغسون تعرية التجربة الصوفية من كل العناصر العقلية والمدلولات الفكرية منعكسة في نبذه للتأمل، وقوله بأن حياة التأمل هي الخاصة المميزة لأنواع التصوف الناقصة كتصوف أفلوطين، كما رأينا. ولكن القديسين المسيحيين اعتبروا العقل السمة المميزة للإنسان ومصدر سموه فوق بقية الكائنات، ولذلك قالوا بأن التأمل هو النهاية الحقيقية للتصوف وذروته، وعليه نرى أنهم يصفون تجربته النهائية بالسكون والطمأنينة والسلام. ويلقي الكاتب المسيحي م.بنيدو ضوءًا على هذا الموضوع حين يقول: «من الصواب أن نقول إنه بالنسبة لكثير من المتصوفين (المسيحيين) امتد التأمل إلى أعمال رائعة، غير أن شهادة القديسين الأصيلة تبين، دون أدنى شك، أن التأمل يأتي في المقام الأول وهو الأمر الجوهري والوحيد في تصوفهم»[1].

كتب برغسون عن تحرر الإنسان من مجال السكون واتصاله بالوثبة الحيوية الكلمات التالية: «وفيما بعد، انتشل الإنسان نفسه من الدوران في مكانه بجهد كان يمكن أن لا يتمّ، فعاد فتسلّل إلى تيار التطور يمد فيه، فكان ذلك هو الدين الحركي» (م170، د198).

ويقول أيضًا إن النوع الإنساني لم يحقّق ذاته إلّا بصورة جزئية ولن يحقّق كل ذاته «لولا أن بعض أفراده قد استطاعوا، بجهد فردي انضاف إلى عمل الحياة العام، أن يحطّموا المقاومة التي كانت تبديها الأداة، وأن ينتصروا على المادية فيدركوا اللّه. وأولئك هم الصوفية» (م230، د276).

تبيّن لنا هذه المقتطفات أن الإنسان ـ بالنسبة لبرغسون ـ ينتشل نفسه من مجال السكون ويتصل بالتيار الحيوي (أو اللّه) من خلال جهوده الفردية وينطبق هذا القول على المتصوفين عامة وعلى المتصوفين المسيحيين خاصة لأسباب بيّناها سابقًا. ولكن المتصوف المسيحي لا يقول أبدًا إنه يحقّق التجربة الصوفية والاتصال باللّه بجهوده الفردية على الإطلاق، إن أقوال برغسون حول هذا الموضوع لا تنطبق على الواقع أبدًا، لأن المتصوفين المسيحيين يؤمنون إيمانًا راسخًا بأن التجربة الصوفية والمعرفة المباشرة التي

---

(1) **Revue Thomiste**, «Reflexions sur la Theodicée Bergsonienne»، ح. 16، 1933، ص440.

يحظون بها بالنسبة لله ترجع إلى إرادته تعالى، وهي نعمة إلهية يغدقها عليهم بغضّ النظر عن جهودهم أو عن استحقاقهم لها. بعبارة أخرى، عندما يتكلم برغسون عن تفوق المتصوفين المسيحيين، وتجاوزهم حدود الطبيعة البشرية تجاوزًا كليًّا إنه لا يعزو ما حقّقوه إلى نعمة إلهية انصبّت عليهم وإنما إلى جهودهم الفردية من جهة وإلى التيار الحيوي الصاعد، من جهة أخرى، الذي حقّق بخلقهم أرفع مستوى من مستويات الخلق والإبداع. بالإضافة إلى ذلك، إن ظهور هذا التجسيد الأسمى للحياة الدينية والأخلاقية (في المتصوف المسيحي) ظاهرة لا تختلف في الواقع، عن ظاهرة خلق الأجناس الحيّة التي ينشرها التيار الحيوي في مجرى تطوره الدائم. لا شك أن لبرغسون ملء الحق أن يعبر عن نظراته وآرائه في التصوف، ولكن التعبير عنها شيء والادّعاء أن هذه النظرات والآراء نابعة من صوفية القديسة تيريزا وتجربة يوحنا الصليب شيء آخر. فإن كان برغسون يؤمن حقًّا بصحة التجربة الصوفية المسيحية وكمالها عليه أن يتقيّد بمواقف أصحابها ويردّد معتقداتهم الأساسية، علمًا بأنه لا يوجد متصوف واحد من المتصوفين الكبار الذين يذكرهم برغسون ادّعى بأن الاتصال الصوفي بالحقيقة المطلقة، جاء نتيجة للجهود الإنسانية: فردية كانت أم جماعية. إنهم لم يقلّلوا من قيمة الجهود الضرورية لممارسة عمليات التطهير والتقشف والصبر والورع والزهد، ولكنهم لم يقولوا قط بأنه يمكن تحقيق الرؤية الصوفية عن طريق هذه الجهود. بعبارة أخرى، تنسجم آراء برغسون عن التصوف المسيحي مع نظريته الميتافيزيقية العامة أكثر بكثير مما تنسجم مع واقع التصوف المسيحي.

ننتقل الآن إلى معالجة موضوع العلاقة القائمة بين الناحية الحركية وبين الناحية الساكنة في الدين المسيحي باعتباره الدين الكامل. لا شك أن المعتقدات والتعاليم والعقائد والطقوس تشكل الناحية الساكنة من الدين المسيحي. إن عقائد الكنيسة المتحجرة وتعاليمها المجمدة تنتمي، بدون أدنى شك، إلى مجال الدين المغلق. إنها، في جوهرها، حكايات من إنتاج الملكة الخرافية للحد من تأثيرات العقل الهدّامة للنظام الاجتماعي ولتعلّق الفرد بالحياة. والمتصوفون المسيحيون ـ بالنسبة لبرغسون ـ لا يعتمدون في يقينهم الديني على الاعتقاد التقليدي وعلى الاعتبارات العقلية والجدلية، وإنما يعتمدون على العلاقة المباشرة التي يقيمونها بينهم وبين اللّه، وعليه

تفقد الناحية الساكنة من الدين كل قيمتها بالنسبة إليهم، لأن الفارق بين هاتين الناحيتين فارق جوهري ونوعي: إنه الفارق بين المغلق والمفتوح (انفتاحًا تامًّا) كما تصوّره البرغسونية. ويقول برغسون بأن المعتقدات الدينية التقليدية والعقائد الساكنة والمنظمات المتحجرة لا قيمة جوهرية لها في المسيحية الحركية لأن جوهر «الدين الجديد» هو انتشار الصوفية (م215).

إذا دقّقنا النظر في طبيعة العلاقة بين الناحية الحركية وبين الناحية الساكنة في الدين المسيحي وجدنا أن برغسون يقدّم لنا رأيين في طبيعة هذه العلاقة:

1) من حيث إن الناحية العقائدية للمسيحية تنتمي إلى الدين الساكن والمغلق، فإنها إذن من نتاج الملكة الخرافية شأنها بذلك شأن جميع الأديان الأخرى التي تتصف بالسكون. وانطلاقًا من هذا المستوى الساكن لا يمكن توسيع هذه الديانة وتطويرها تدريجًا حتى تبلغ مرحلة الدين الحركي الحقيقي، لأن الدين الساكن مهما اتسع يكون بينه وبين الدين الحركي ما بين المحدود واللامحدود، ما بين المغلق والمفتوح. بعبارة أخرى، إن الفرق بينهما في النوع لا في الدرجة، ولذلك لا يمكن الانتقال من الأول إلى الثاني عن طريق التدريج والمراحل. وقد عبّر برغسون عن ذات الفكرة عندما قال إنه مهما وسعنا عاطفة حب الوطن فإنها لن تشمل الإنسانية جمعاء لأن الاختلاف بين الأمة والإنسانية اختلاف في الطبيعة لا في الدرجة. نستنتج إذن أن الناحية العقائدية في المسيحية تختلف اختلافًا جذريًّا من الناحية الصوفية الحركية فيها.

2) أما رأيه الثاني عن طبيعة العلاقة بين هاتين الناحيتين من الدين المسيحي، فيعبّر عنه بالأسطر التالية: «فمن عقيدة ما هي إلّا عقيدة يستحيل أن تخرج الحماسة الملتهبة، والإشراق النير، والإيمان الذي يزلزل الجبال. أما إذا توفّر هذا التأجيج كان من السهل على المادة وهي تغلي أن تنصب في قالب عقيدة من العقائد، أو تصبح بتجمدها هذه العقيدة نفسها. ونحن نرى أن الدين هو ما صبته الصوفية حارًّا في النفس الإنسانية ثم برّد تبريدًا منظمًا حتى تبلور» (م214، د254). تبيّن هذه الفقرة أن برغسون يعتبر أن النواحي العقائدية والمذهبية في

الدين المسيحي هي حصيلة التصوف. إنها نتيجة لتبلور الانفعال الصوفي الأصيل وتجمُّد وثبته.

وهذا الإيضاح هو تطبيق لنظرته الفلسفية القائلة بأن الساكن لا يمكن أن يتولد عنه المتحرّك، أو أن سلسلة من النقاط الساكنة لا يمكن أن ينتج عنها حركة، أما إذا بدأنا بالحركة فيمكننا أن نولّد منها النقاط الساكنة بكل سهولة. وعلى هذا الأساس، يكون التصوف الكامل متقدمًا على العقائد المسيحية المعروفة ومذاهبها التقليدية. وتكون العلاقة القائمة بين الناحية الحركية وبين الناحية الساكنة من الدين المسيحي علاقة العلة بالمعلول، ولهذا فإن برغسون يعتبر المسيح متصوفًا (م215، 216). إن المسيح يقف على الطرف الأول من المسيحية باعتباره بدايتها الصوفية التي تحوّلت فيما بعد إلى مذاهب متجمدة، واعتقادات ومبادىء ساكنة، وطقوس جامدة. ولا ينقل برغسون هذه العلاقة التي يحدّدها بين الناحية الحركية والناحية السكونية من الدين المسيحي إلى بقية الديانات التي يناقشها. ويبدو لي أن هذه النظرة تضفي على الناحية العقائدية في المسيحية مكانة تميّزها عن بقية الديانات الأخرى، فإذا نحن عدنا إلى رأي برغسون الأول ونظرنا إلى العقائد المسيحية على أنها في جوهرها، ناتجة عن الملكة الخرافية فإن المسيحية تقف على قدم المساواة مع بقية الأديان الأخرى (من الناحية العقائدية والمذهبية طبعًا) باعتبارها أفكارًا وهمية وصورًا غيبية مهمتها محاكاة تركيب تفكيرنا المنطقي المنظم لتجنب الإنسان المخاطر التي يعرضه لها العقل. أما إذا اعتبرنا هذه العقائد والتعاليم المسيحية من بقايا التصوف الكامل ورواسبه، فإنها لا يمكن أن تقف على قدم من المساواة مع بقية الأديان الساكنة، بل سيكون لها مكانة خاصة وممتازة باعتبارها ناتجة عن التجربة الصوفية الكاملة التي تكشف لأصحابها الحقيقة المطلقة كشفًا تامًا. ولا بد الناحية الساكنة من المسيحية من أن تحمل شيئًا من آثار المنبع الأصيل الذي نتجت عنه فتتميّز بذلك عن عقائد الأديان الساكنة الأخرى التي لا ترتد إلى مثل هذا المصدر.

مما لا ريب فيه أن هذين الرأيين في طبيعة العلاقة بين الناحية الساكنة من الدين والناحية الحركية لا يتوافقان. ونحن نجد أن برغسون يقف موقفًا متأرجحًا بينهما دون أن يستقرّ به الرأي على أي منهما استقرارًا نهائيًا،

وسأحاول الآن تتبع خطوط كل من هذين الرأيين، كما تنعكس في كتابه، وتبيان بعض النتائج التي تترتب على كل منهما:

(أ) إذا اعتبرنا أن المعتقدات المسيحية من إنتاج الملكة الخرافية ووضعناها على قدم المساواة مع جميع العقائد الدينية الأخرى تصبح عندئذ المعتقدات والتعاليم التي آمن بها المتصوفون المسيحيون أمورًا عرضية في تصوفهم، بل تصبح عقبات تحول دون تحقيق التجربة الصوفية الكاملة، لأنها تشدهم إلى الأرض وتعيق تحرّرهم من قيود السكون. ولذلك يقول برغسون إنه لدى دراستنا للمتصوفين المسيحيين سنغفل مسيحيتهم (أي المعتقدات المسيحية التقليدية وتعاليم اللاهوت الكاثوليكي المعروفة) ونركز انتباهنا على تصوفهم باعتباره صورة دون مادتها (م206، د243). وهذا يعني بأن «مسيحية» المتصوفين المسيحيين أمر عرضي بالنسبة لتصوفهم الحقيقي. ويردِّد برغسون هذا المعنى عندما يقول: إن المتصوفين الكبار حاولوا أن يعبّروا، على قدر الإمكان، عن المعرفة الحدسية التي حقّقوها بواسطة المعتقدات الساكنة والأفكار الدينية التقليدية التي صادف أن كانت متفشية في مجتمعهم ومدينتهم. يقول برغسون عن المتصوف: «وسوف يستفيد عقله وخياله من تعاليم اللاهوتيين فيعبّر في ألفاظ عما يحسه، وفي صورة مادية، عما يراه رؤية روحية» (م215، د255). بعبارة أخرى، إن الأفكار الدينية الشائعة والمذاهب اللاهوتية السائدة ليست إلّا وسيلة يستخدمها الصوفيون، ليعبّروا عن أنفسهم بصورة يفهمها غيرهم من الناس فيقربوا بذلك تجربتهم الروحية، بقدر الإمكان، من مدارك الإنسان العادي. وبالطبع، فإن استعانة المتصوفين بالناحية الساكنة من المسيحية تصب حياة جديدة في معتقداتهم الساكنة وروحًا جديدة في تعاليمها السائدة، إنهم يأخذون نصوص العقيدة ليرسموها بأحرف من نار (م214). كل هذا يؤكّد على «صوفية» المتصوفة المسيحيين أكثر مما يؤكد على «مسيحيتهم» باعتبارها أمرًا عرضيًا بالنسبة لتجربتهم الصوفية. بعبارة أخرى، إننا نعتبرهم مسيحيين لأنهم يستعينون بالألفاظ المسيحية المتفشية واللاهوت الكاثوليكي السائد، لكي يتمكنوا من التعبير عن أنفسهم. ولو كان الدين الساكن المتفشي في بيئتهم غير الدين المسيحي لما كان لذلك أي تأثير جوهري على تصوفهم، لقد صنع ذلك المسيح بنفسه حين استخدم الديانة الساكنة التي كانت سائدة في بيئته ليعبّر عن رؤياه

الروحية، وتجربته الصوفية، وبعمله هذا «رسم العقيدة اليهودية بأحرف من نار» فكانت المسيحية[1]. وعلى أساس هذه العلاقة القائمة بين المعتقدات المسيحية والتجربة الصوفية نتوقع من برغسون أن يوجّه انتباهه للصوفية عامة أينما كانت، بغض النظر عن المعتقدات الساكنة والأفكار الدينية الجامدة التي تقترن بها.

(ب) ولكن من ناحية أخرى، إذا اعتبرنا المعتقدات المسيحية كبقايا التجربة الصوفية ورواسبها وما تكشف عنه، عندئذٍ لا يمكن للناحية الساكنة من المسيحية أن تكون عارضة على التصوف وإنما تكون جزءًا لا يتجزّأ منه. هنا يكون التأكيد على «مسيحية» المتصوفة المسيحيين كما تدخل في تجربتهم الصوفية. وبذلك تكتسب المعتقدات المسيحية مكانة خاصة تميّزها عن بقية الديانات الساكنة. وهذا يعني أنه ليس في وسع برغسون أن يغفل «مسيحية» المتصوفة ويدرس صوفيتهم باعتبارها صورة بحت، بل عليه أن يوجه انتباهه كذلك للمعتقدات الساكنة التي اقترنت بها التجربة الصوفية الكاملة. وكانت النتيجة أنه عوضًا عن أن يوجه برغسون انتباهه للصوفية عامة، أينما كانت، وبغض النظر عن العقائد الساكنة التي اقترنت بها، نجده يمجّد التصوف الذي أنتجه الدين المسيحي ويحاول أن يقلل من قيمة الصوفيات الأخرى التي انتجتها الأديان الكبرى في تاريخ الإنسان. وبما أن المعتقدات المسيحية هي بقايا الصوفية المطلقة والكاملة كما تجسّدت في المسيح، فبإمكاننا أن نستخدمها بصورة فعّالة لنعود عن طريقها إلى اقتناص تلك التجربة الصوفية والرؤية الروحية التي أنتجتها. ومن حيث إن معتقدات الديانات الأخرى ومذاهبها ليست بقايا أو رواسب لتجربة صوفية حقيقية (بل هي صادرة عن الملكة الخرافية) فإنها لا تستطيع أن تعود بنا إلى مثل هذه التجربة الأصيلة والكاملة. وهذه الحقيقة ـ كما يبدو لي ـ تميِّز المسيحية باعتبارها دينًا ساكنًا عن بقية الأديان الأخرى، فمن طريقها فقط بتمكّن الإنسان من أن يحقِّق التجربة الصوفية الكاملة.

---

(1) وتحولت المسيحية من بعده بفترة إلى دين ساكن يصبّ فيه المتصوفون، من حين إلى حين، روحًا جديدة ويذكونه بما يضطرم في نفوسهم من طاقة روحية خلّاقة. ولنذكر قوله الذي أشرنا إليه أعلاه: «أما إذا توفّر هذا التأجج كان من السهل على المادة وهي تغلي أن تنصب في قالب عقيدة من العقائد...».

جـ) وبالرغم من أن تحليلات برغسون تتقدّم على أساس المكانة الممتازة التي تتمتع بها المسيحية على بقية الأديان فإنه يتأرجح بين الرأيين اللذين عرضناهما بالنسبة للعلاقة القائمة بين الناحية الساكنة والناحية الحركية في المسيحية. وهكذا يعود إلى موقفه الآخر (الذي يعتبر العقائد الساكنة عرضية بالنسبة للتجربة الصوفية) عندما يحاول تفسير واقع الأنواع الناقصة من التصوف. فمثلاً نراه يقول بأن الصوفية الكاملة لم تتحقّق في الهند نظرًا للفقر المدقع الذي يتخبط فيه شعبها ونظرًا لأوضاعه الاقتصادية السيئة التي ولدت في النفوس شعورًا قويًّا بالتشاؤم (م204 - 207). ويجدر بنا أن نلاحظ هنا أن هذا الإيضاح يعني أنه لولا بعض الظروف التاريخية والاقتصادية التي أحاطت بالهند، فإنه كان في وسع الديانات الهندية أن تحقق الصوفية الكاملة والحقيقية. وهذا الرأي يضع مرة أخرى، من حيث المبدأ، المسيحية والديانات الساكنة الأخرى على مستوى واحد. فإذا كانت كل من الديانات الهندية والمسيحية قادرة، من حيث المبدأ، على تحقيق التصوف الكامل، فإن المعتقدات الساكنة لكل منها عرضية بالنسبة لتصوفها الحقيقي. وعلى أساس هذا الموقف، الذي نعتقد أن برغسون قد ارتدّ إليه (بصورة ضمنية)، فإن التصوف الذي أنتجته المسيحية هو كامل وتام لا لأن المسيحية لها مكانة ممتازة ومتفوقة على الديانات الهندية، وإنما لأن الأسباب المادية والظروف الاقتصادية المشار إليها لم تطغَ على البلدان التي سادت فيها المسيحية كما حدث في الهند.

د) مع تطور هذا التحليل الذي يقدمه برغسون يعود فيتحول عن موقفه ويميل نحو رأيه الآخر الذي يقول بأن المسيحية، باعتبارها ديانة ساكنة، متفوقة على مثل غيرها من الديانات لأنها وحدها تقود إلى التجربة الصوفية الكاملة. وهذا التحول ظاهر في نقده لصوفية المفكرين الهنديين راماكريشنا وفيفاكناندا (م204 - 205، د241). وهو يسلّم بأن صوفية هذين المفكرين العصريين كاملة وحقيقية ولكنه بدلاً من أن يعزو ازدهار التصوف الهندي إلى تحسن الظروف المادية في الهند والمد الحضاري الجديد الذي أخذ يزيل العوائق التي اعترضت نموه الكامل في السابق، نراه يعزو ذلك إلى أثر المسيحية والحضارة الغربية في الهند. ومن الواضح أن برغسون لا يهمّه أن يقول: إن الحضارة الغربية قد ساعدت كثيرًا على إزاحة العوائق الخارجية

التي كانت تحول دون تطور التصوف الهندي تطورًا تامًّا وإنما يريد أن يعزو ازدهار التصوف الهندي على أيدي المفكرين الهنديين المذكورين إلى أثر المسيحية على الهند باعتبارها ديانة متفوقة مكّنت صوفية راماكريشنا وفيفاكناندا من أن تصل إلى حد الكمال. وقد بيّنتُ في الصفحات السابقة أن نظرة برغسون للتصوف الشرقي عامة والتصوف الهندي خاصة تجانب الصواب. لقد حاولتُ أن أُبيّن، فيما ورد، الرأيين المختلفين اللذين قال بهما برغسون عن العلاقة بين الناحية الساكنة في المسيحية، وبين الناحية الحركية فيها، كما حاولتُ أن أوضح النتائج المختلفة التي تترتّب على كل منهما وأن أشير إلى تأرجحه بين الرأيين المذكورين.

من اليسير أن نرى أن موقف برغسون القائل بأن العقائد المسيحية الساكنة عرضية بالنسبة لتصوف القديسين لا تنطبق على الواقع، لأن جميع المتصوفين المسيحيين الكبار يعتبرون أنفسهم، أولاً وأخيرًا، مسيحيين بمعنى أنهم يقبلون بكل تواضع معتقدات كنيستهم ومبادئها ويساهمون مساهمة فعالة في طقوسها شأنهم في ذلك شأن جميع المؤمنين. إن تجربتهم الصوفية كانت دائمًا ضمن نطاق العقائد المسيحية ولاهوت الكنيسة. والقديسون الذين ذكرهم برغسون هم أول من سيعارض فكرته في الفصل بين «مسيحيتهم» و «صوفيتهم» ودراسة الظاهرة الأخيرة على حدة. كما أنهم سيرفضون، دون أدنى شك، قوله بأن المعتقدات التي يعتنقونها والأفكار المسيحية التي يؤمنون بها هي من بقايا التجربة الصوفية ورواسبها، لأنهم كانوا يعتقدون بأن التجربة الصوفية هي أعلى درجة من درجات الإيمان المسيحي الذي يشتركون فيه مع بقية المؤمنين. التصوف المسيحي إذن لا يمكن أن يختلف اختلافًا نوعيًّا تامًّا عن الدين المسيحي الساكن، وإنما هو امتداد له وتعميق روحي ذاتي لعقائده. الدين المسيحي الساكن هو الأساس الذي قام عليه التصوف المسيحي والعكس ليس صحيحًا من وجهة نظر القديسين أنفسهم.

ونحن إذا أخذنا بعين الاعتبار العلاقة الجوهرية بين أي نوع من أنواع التصوف وبين المعتقدات الدينية التقليدية التي ارتبط بها وقام على أساسها سيتبين لنا أن اختلاف التصوّف المسيحي عن الأنواع الأخرى من التصوف (كالتصوف الإسلامي مثلاً)، لا يعود إلى أن الأول حقّق الكمال،

بينما قصرت عنه الأنواع الأخرى. في الواقع، إن جميع أنوع التصوف التي مرّ معنا ذكرها كاملة من حيث إنها وصلت إلى حد العمل والمحبة والخلق. إن الاختلاف الذي نجده بينها يعود إلى الاختلاف القائم بين العقائد والمذاهب الدينية التي ازدهرت على أساسها الحركات الصوفية وإلى تصور كل من هذه الأديان لطبيعة الكون واللّه والإنسان. ويتضح هذا الأمر حين نقوم بمقارنة بسيطة بين التصوف الإسلامي والتصوف المسيحي، فنجد أن الفرق بينهما لا يعود إلى كمال التصوف المسيحي وعمق حدسه الصوفي إذا قورن بالتصوف الإسلامي، وإنما يعود إلى اختلافات أساسية بين عقائد كل من الديانتين، والتجربة الصوفية في كل منهما، تعكس هذه الاختلافات بكل وضوح.

حين نتأمل في الادعاءات والشهادات التي نقلتها الصوفية الإسلامية والصوفية المسيحية عن اللّه والإنسان والكون، فإننا نجدها مختلفة اختلافًا جذريًا، في بعض وجوهها، وهذا الاختلاف ليس إلّا انعكاسًا للاختلافات القائمة بين العقائد المسيحية والإسلامية حول مواضيع معينة. وسنعرض هنا لثلاث نقاط تمثل هذا الأمر. تسيطر عقيدة وحدة الوجود على التصوف الإسلامي الناضج سيطرة تامة، وتحلّ محل فكرة اللّه الفرد في ذاته وصفاته وأفعاله الذي لا يماثل أحدًا من الموجودات إطلاقًا، فكرة أخرى تعتبر العالم واحدًا مع اللّه وتنفي كل أثر للفردية والتمايز بين «الموجود الحق الأحد» وبين العالم، بين المعرفة والعارف والمعروف وقد بدا هذا واضحًا في بعض المقاطع التي استشهدنا بها، كما أنه يظهر جليًا في ذكر الجامي لعلاقة اللّه بالعالم حيث يقول: «الذات الصمدية، إذا نُظِر إليها على أنها المطلق، المجرد عن جميع المظاهر والحدود والتكثر، هي الحق وعلى النقيض من ذلك، إذا نظر إليها من وجهة تكثرها وتعددها، ذلك التعدد والتكثر الذي تبدي فيه نفسها، حين تتلبّس بالمظاهر، فهي العالم المخلوق أجمع وإذًا فالعالم هو التعبير المعاين الظاهر عن الحق. والحق هو حقيقة العالم المغيبات الباطنة. ومن قبل أن يكون العالم مشهودًا، كان متحدًا مع الحق. والحق بعد أن صار العالم مشهودًا، أضحى متحدًا به»[1].

(1) نيكلسون، «**الصوفية في الإسلام**»، ص81.

ويقول ابن العربي: «فالدائم الفاني وجهان للواحد، يكمل أحدهما صاحبه، ولا بد من أحدهما للآخر. والخلق ظهور مشهود للحق، والإنسان سر اللَّه مكشوفًا مبينًا في خلقه. ولكن لما كان الإنسان لا يستطيع أن يدرك كل ما يتطلّب الإدراك، من تلقاء نفسه، لأن لعقله حدودًا لا يعدوها، فهو لا يعبّر إلّا عن جزء من العقل الإلهي، وليس له أن يقول: «أنا الحق»، فليس هو «الحق»، ولكنه «حق»[1].

ولسنا في حاجة إلى القول، إنه بالرغم من أن التصوف المسيحي يميل إلى عقيدة وحدة الوجود (شأنه في ذلك شأن جميع الحركات الصوفية) إلّا أنه لم يبلغ الحد الذي بلغه التصوف الإسلامي في نفي اللَّه باعتباره فردًا في ذاته وبوصفه «الواحد المنزّه» وإثبات «الموجود الحق الأحد» مكانه.

وهناك خلاف أساسي آخر يتعلق بمقام المسيح في التجربة الصوفية، ومن نافل القول أن نردد أن يسوع المسيح يلعب دورًا رئيسيًّا في التجربة الصوفية المسيحية. في الواقع، لا يمكن لهذه التجربة أن تتحقق دون الإيمان بيسوع المسيح ودون توسطه[2]. بعبارة أخرى، لا ينكشف الاتصال بين المتصوف وبين ذات اللَّه إلّا في المسيح وبواسطته. ويشدّد القديس يوحنا الصليب على هذه الحقيقة بقوله: «إن أردت أن تتعلّم أسرار اللَّه فثبّت عينيك على المسيح، تنكشف لك أعمق الأسرار والألغاز، وتجد عجائب اللَّه وحكمته دفينة فيه»[3].

إن الكثيرين من المهتمين بموضوع التصوف يعتقدون أنه من المهم أن يبينوا أن المتصوفين متفقون، من حيث الجوهر، في أقوالهم وشهاداتهم، إنهم يعلّقون كثيرًا من الأهمية على هذا الأمر لأن التضارب في أقوالهم والتناقض في شهاداتهم يقلّل من شأن وحدة الرؤية الصوفية باعتبارها الضمانة النهائية

---

(1) المرجع السابق، ص145.

(2) يقول أحد الدارسين لهذا الموضوع إن الإيمان بالله وبيسوع المسيح شرطان جوهريّان لتحقيق التجربة الصوفية.

Dyson, W.H., **Studies in Cnristian Mysticism**, p.56.

(3) **The Ascent to Mount Carme**, p.185.

على صحة ما يدّعون، ويقول برغسون بهذا الصدد: «ولنلاحظ أولاً اتفاق المتصوفة فيما بينهم، إن هذه الظاهرة واضحة جدًّا لدى الصوفيين المسيحيين» (م221، د363). وأكثر من ذلك، فإن برغسون ينظر إلى هذا الاتفاق الأساسي بين المتصوفين المسيحيين على أنه دليل على وحدة حدسهم الصوفي ووحدة رؤياهم الروحية. كما أنه يعتبر أن الاتفاق المزعوم بين المتصوفين عامة يرجع إلى حقيقة أثبتها في السابق، وهي أن أنواع التصوف غير المسيحي تتفاوت في اقترابها وفي ابتعادها من النهاية التي وصل إليها التصوف المسيحي. بعبارة أخرى، إن جميع أنواع التصوف تسير، في الواقع نحو الحقيقة التي وصلت إليها الصوفية المسيحية (م222، د264، 265). ويستنتج برغسون من ذلك: «إن التوافق العميق دليل على وحدة الحدس. ولا يفسر هذا إلّا بأن الكائن الذي يعتقدون أنهم متصلون به موجود فعلاً» (م222، د265). بعبارة أخرى، يعتقد برغسون أن التصوف يقدّم لنا وسيلة تواجه بها مشكلة وجود اللّه وطبيعته مواجهة تجريبية (م216، د257).

وليس من المدهش أن نجد تشابهًا عظيمًا واتفاقًا في النظرات بين الصوفيين المسيحيين باعتبار أنهم خضعوا للتعاليم اللاهوتية الكاثوليكية خضوعًا تامًّا كما يعترف بذلك برغسون، وتقبّلوا بكل رضى تعاليم الكنيسة وأطاعوا معرّفيهم. ولكن بالنسبة للتصوف بصورة عامة فإننا لا نرى مثل هذا الاتفاق. يقول العالم الكبير ر. اوتو حول هذا الموضوع: تتنوّع «التجربة الصوفية تنوعًا عظيمًا بالرغم من الاتفاق الشكلي بين أنواعها. وتختلف محتوياتها اختلافًا يثير الفضول، إن الانفعالات والأمزجة التي تثيرها تختلف من تجربة إلى أخرى إلى حد التناقض الصريح فيما بينها. ويؤدي هذا التنوّع والاختلاف في التجربة الصوفية إلى النفور والنزاع»[1].

يتبين لنا إذن أن الرأي القائل بأن الصوفية واحدة، في جوهرها، أينما كانت رأي خاطىء. إن الاتفاق الذي نجده بين مختلف الصوفيات، هو اتفاق شكليٌّ في حين أن محتويات كل منها، كما تظهر من أقوال المتصوفين عن

(1) Otto, T. Mysticism, **East and West,** p.39.

الكون والله والإنسان والروح، تختلف اختلافًا شديدًا وتتناقض تناقضًا صريحًا. وعلى سبيل المثال نجد أن نطاق الاتفاق بين التصوف الإسلامي والتصوف المسيحي شكلي في جوهره أو هو يعود إلى النقاط التي تتفق فيها الديانتان من حيث العقائد والتعاليم: إننا نجد في الصوفيتين:

أ) اتجاهًا نحو وحدة الوجود.

ب) إحساسًا بالاتحاد مع حقيقة لا يمكن التعبير عنها أو وصفها.

ج) إحساسًا بتلاشي الفوارق الجوهرية بين الأشياء.

د) استخدام «منطق» خاص مفارق للمنطق العادي الذي يضبط عمليات الاستدلال العقلي. وقد بيّنا في الصفحات السابقة بعض الخلافات الجذرية القائمة بين محتوى التجربة الصوفية عند المسيحيين وعند المسلمين. في الواقع، تقدم لنا التجربة الصوفية المسيحية والإسلامية أنموذجًا لنوعين من التصوف الكامل، يدعي كل منهما بأنه حقق معرفة حدسية مباشرة لطبيعة الحقيقة المطلقة ولكنهما يختلفان حول الحقائق التي كشفت لهما في هذه التجربة، فبينما نرى أن التجربة الصوفية بالنسبة للمسيحي تدور حول ابن الله وتكشف له سر الثالوث الأقدس فإنها لا تبين شيئًا من هذا الباب للمتصوف المسلم، بل تجعله يدرك وحدة الجوهر بينه وبين الله الحق الأحد.

لا شك أن معظم أنواع التصوف تنشد الاتصال والاتحاد «بحقيقة ما»، ولكن هذا هو مدى الاتفاق بينها لأن تصور كل منها «للحقيقة» التي تسعى للاتحاد بها يختلف عن تصور الأنواع الأخرى» فالتصوف البوذي لا يعترف بوجود إله بالمعنى الذي ألفناه في الديانات السامية، وفكرة «البراهمان» التي نجدها في صوفية «الفيدانتا» الهندية تختلف اختلافًا جذريًا عن إله المسيحيين وإله المسلمين لا يملك العديد من الصفات التي يسبغها المسيحيون على إلههم، والتي يشاهدونها من خلال تجاربهم الصوفية ورؤاهم الروحية. وهكذا. فإن كلاً من هؤلاء المتصوفة يقيم في الواقع علاقاته الصوفية مع «حقيقة» تختلف بطبيعتها عن الأخريات. إن الخلافات بين الأديان في تصور هذه «الحقيقة» تؤثر في طبيعة العلاقة التي يقيمها المتصوف مع هذه «الحقيقة» وفي الأقوال والحقائق التي سيذكرها عن طبيعتها بعد التجربة الصوفية. ونذكر مثلاً

آخر هو أن بعض أنواع التصوف الهندي تشجب العمل والحركة والنشاط نتيجة لاعتقادها بأن «الحقيقة» التي يتصل بها المتصوف ذات طبيعة ساكنة (تمامًا مثل نظرة بارمنيدس للوجود) ويستنتجون من هذه التجربة أن التغيّر والحركة ليسا إلّا ضربًا من ضروب الوهم. أما «الحقيقة» كما تنكشف للمتصوف «البرغسوني» فهي حركة دائبة وتغيّر دائم.

ولكن خلافًا لما بيّناه يدّعي برغسون بأن المتصوف يقدّم لنا وسيلة نواجه بها مشكلة وجود اللّه وطبيعته، وأن التوافق بين المتصوفين دليل على وحدة حدسهم وعلى وجود الكائن الذي يعتقدون أنهم متصلون به. ويدافع برغسون عن هذا الادعاء بقوله إن الإنسان الذي يهتم بهذه المشكلة إما أن يصدّق شهادة المتصوفين ويعتبرها دلالة كافية على وجود حقيقة روحية متعالية، وإما أن يسير بنفسه على الطريق الوعرة التي سار عليها المتصوف ليتحقق بنفسه من صدق شهادته أو كذبها، ويضيف قائلاً إننا لسنا مضطرين للجوء إلى مثل هذا الإجراء لأننا في معظم الأحيان نصدّق شهادة الناس والعلماء دون أن نمرّ بذات الخبرات والتجارب التي مرّوا بها، وليوضح برغسون معناه يقدم لنا التشبيه التالي: عندما شقّ الرحالة الشهير ليفنغستون[1] طريقه في أدغال أفريقيا واكتشف بحيرة من البحيرات التي ينبع منها النيل، صدّقه العالم بأجمعه، عندما سمع عن اكتشافه قبل أن يقتفي أثره أحد ليمرّ بذات التجارب والخبرات التي مرّ هو بها. وإنْ وجد عدد قليل ممن ساورتهم الشكوك حول صدق شهادة الرحالة الشهير فلا سبيل لإقناعهم بصدقها إلّا بإرسالهم على ذات الطريق ليروا بأنفسهم (م220، د262). في الواقع لقد ظهر الطريق الذي عبره ليفنغستون على الخرائط قبل أن ترسل البعثات العلمية إلى تلك المنطقة لتتحقق من تفاصيل الاكتشاف، وهنا يشبّه برغسون المتصوف بهذا الرحالة لأنه إنسان يشق طريقًا روحية معينة ويسير عليها حتى يصل إلى نوع خاص من المعرفة ويكتشف حقيقة جديدة. أما إذا ساورتك الشكوك في صدق شهادته حول وجود الحقيقة الجاثمة في آخر الطريق وطبيعتها، فإن الإنصاف يدعوك ألّا تحكم على المتصوف قبل أن تسير بنفسك على الطريق التي شقّها.

---

(1) Libingstone.

لأول وهلة يبدو هذا التشبيه معقولاً ومقنعًا ولكنه في الواقع ليس كذلك. إن هذا التشبيه لا يأخذ بعين الاعتبار أننا نصدق شهادة ليفنغستون وشهادة الذين تبعوه، لأنهم عادوا إلينا بأوصاف واحدة لما وجدوه في نهاية رحلتهم. ولكن هذا لا ينطبق على شهادة المتصوفين بالنسبة للأوصاف التي يطلقونها على الحقيقة التي يصلون إليها في نهاية رحلتهم الروحية. لا شك أن المتصوفين الذين ينتمون إلى تراث ديني واحد وإلى طريقة صوفية واحدة لا يختلفون كثيرًا في وصفهم لهذه الحقيقة، ولكن عندما نقارن بين شهادات المتصوفين المنتمين إلى أديان مختلفة نجدها مختلفة اختلافًا جذريًا في وصفها لما يجده المتصوف في نهاية مطافه الروحي، مما يدل على أن التطابق في آراء المتصوفة حول هذا الموضوع نابع لا من وحدة الرؤية الصوفية وإنما من وحدة التراث الديني الذي ينتمون إليه ويتسلّقون على معانيه ونصوصه نحو غايتهم المنشودة، لذلك يحق لنا أن نشك بوجود حقيقة روحية واحدة يتصل بها جميع المتصوفين مهما اختلفت أديانهم ومهما تمايزت ميولهم الروحية. لنعد الآن إلى تشبيه برغسون: تصوّر مثلاً أن البعثات التي أُرسلت الواحدة تلو الأخرى لدراسة اكتشاف ليفنغستون عادة إلينا بأخبار متناقضة عن طبيعة هذا الاكتشاف وعن أوصافه فقالت البعثة الأولى أنها وجدت بحيرة ماؤها مالح وقالت الثانية: إن ماء هذه البحيرة عذب وقالت البعثة الثالثة لا وجود للبحيرة على الإطلاق، بل إن ما وجدوه هو جبل أخضر إلى ما هنالك من هذه الأوصاف المتناقضة، ألّا يحق لنا عندئذ أن نشك بشهادات هذه البعثات وألّا نعتبرها أدلة كافية ومقنعة على وجود بحيرة ذات أوصاف معينة ومحددة. إن تناقض الشهادات الصوفية حول وجود حقيقة روحية تسمى اللّه وحول طبيعتها وأوصافها يجعلني أشكك كثيرًا في مدى صلاحيتها كأدلة مقنعة وكافية على وجوده. بالإضافة إلى ذلك، يجب أن نذكر أن شهادة المتصوف عن طبيعة الإله تأتي دائمًا من خلال مفاهيم التراث الديني الذي ينتمي إليه ذلك المتصوف أي أن التجربة الصوفية في نظر أصحابها لا تشكّل دليلًا على وجود الإله وإنما تفترض وجوده سلفًا، لذلك نجد أن جهد المتصوف ينصبّ على إقامة علاقات خاصة بينه وبين اللّه بعد أن يكون قد سلّم بوجوده الفعلي منذ البداية وإلّا فقد مبرره في السير على هذه الطريق أصلاً. التجربة الصوفية بطبيعتها، لا يمكن أن

تبرهن على شيء لأنها تعميق ذاتي وروحي للدين وتحويله من عقائد جامدة إلى إحساسات ذاتية، إنها شحن لأشكاله الفارغة بعاطفة حارة متدفقة، يتجاوز بواسطتها المتصوف الطقوس والرسميات والشعائر والمظاهر الخارجية التي يشترك فيها الجميع، ليحول الدين إلى تجربة ذاتية خاصة، لا يشاركه فيها أحد يعيشها بلحمه ودمه وكيانه.

القسم الخامس

وحدة الفلسفة البرغسونية

انتهت فلسفة برغسون إلى تمجيد التصوف المسيحي، وانتهت حياته بأن طلب أن تجري على جثمانه مراسيم الدفن حسب طقوس الكنيسة الكاثوليكية. من الواضح إذن أنه في الفترة الواقعة بين صدور كتابيه «التطور الخالق» و» منبعا الأخلاق والدين» أن برغسون قد اتجه عاطفيًّا وفكريًّا نحو المسيحية عامة، ونحو الكاثوليكية خاصة. والسؤال الذي واجهنا الآن في مستهل حديثنا هو إلى أي حد بدّل برغسون معتقداته الميتافيزيقية، كما نجدها في كتابه «منبعا الأخلاق والدين» لكي تتلاءم مع المسيحية. إن بعض المعلقين والناقدين لبرغسون لم يتورّعوا عن القول بأن كتابه الأخير يشكل تحولاً أساسيًّا في البرغسونية لصالح النظرة المسيحية، فمثلاً نجد أن أحد النقاد[1]، يكاد يعتبر بأن اللّه الذي يتحدث عنه برغسون في كتابه الأخير، هو إله المسيحية باعتباره الأب المحب للبشر، بل إنه يدخل في تأويله لنظرية برغسون في الأخلاق الحركية فكرة الخطيئة والإثم ضد اللّه. ولكن من ناحية أخرى نجد أن بعض المفكرين الكاثوليك يتبرّأون من برغسون، لأنه لم يدنُ ـ بالنسبة إليهم ـ بما فيه الكفاية من المسيحية. وأمام هذه المحاولات المختلفة في تفسير كتابه الأخير صار لزامًا علينا أن نطرح السؤال التالي: إلى أي حد تمثل المعتقدات الميتافيزيقية التي نجدها في عمله الأخير انحرافًا جذريًّا (بإتجاه المسيحية الكاثوليكية) عن المبادىء الميتافيزيقية التي عرضها برغسون في مؤلفاته السابقة؟ أو بعبارة أخرى: إلى أي حد يكتب إله برغسون (الوثبة الحيوية) في «منبعا الأخلاق والدين» إله المسيحية التي لم يكن يتّصف بها من قبل؟

(1) Romeyer, Blaise, «**Morale et Religion Chez Bergson**». Archives de Philosopie، ح. 9، ص312.

بالرغم من أن برغسون يوحّد بين فكرته في الأخلاق الحركية وبين التصوف المسيحي، وبالرغم من أنه يستخدم عبارة «المحبة» ليصف بها طبيعة الوثبة الحيوية أني لا أعتقد بأن كتابه الأخير يمثّل انحرافًا عن أفكاره الميتافيزيقية الأولى. لا شك عندي أن الآراء التي اشتمل عليها كتاب «منبعا الأخلاق والدين» تطورت بشكل عضوي من نظراته الميتافيزيقية السابقة التي لم تتغيّر كثيرًا على مرّ السنين والتي نراها دائمًا كامنة في جميع ما كتب من مقالات وأبحاث ورسائل وخطب. ولا شك عندي كذلك أن برغسون تعدّى في كتابه الأخير آراءه ونظراته التي تضمنها كتاب «التطور الخالق» . ولكن كل مؤلفاته الرئيسية تعدّت بعضها البعض وتجاوزت ما سبقها، فمنذ أن كتب «رسالته في معطيات الوجدان» نجد أن كل كتاب أعقبها قد تعدى الذي قبله في العرض والاتساع والشمول، وفي إدخال آراء متباينة أحيانًا، مع الآراء السابقة، ولكننا لا نجد أبدًا انحرافًا جوهريًا عن أفكاره الميتافيزيقية الرئيسية كما صاغها منذ البداية، أو رجوعًا عنها، وكتاب «منبعا الأخلاق والدين» لا يُستثنى من هذه القاعدة. ويبدو لي أن العناصر المسيحية الواردة في عمله الأخير قد عولجت وحرّفت لكي تتناسب مع معتقدات برغسون الميتافيزيقية وليس العكس هو الصحيح، وكما تبين لنا في الصفحات السابقة أن الصوفية التي يمجّدها برغسون هي صوفية برغسونية أكثر منها صوفية مسيحية. أحسّ برغسون في الفترة الأخيرة من حياته بميل شديد نحو الكاثوليكية، ولكن هذا الميل لم يشكل ارتدادًا فكريًا عن البرغسونية إلى المسيحية (على الأقل في الكتاب الذي نحن بصدده). إن الأثر الذي تركه هذا الميل على عمله الأخير لا يتعدّى بكثير حدود استخدام بعض التصورات والمصطلحات المسيحية في حديثه عن نظراته الفلسفية، دون أي تغيير حقيقي في جوهر فلسفته[1].

(1) وصل الدكتور مراد وهبه إلى ذات النتيجة التي وصلنا إليها حول هذا الموضوع وهو يقول: «وهكذا يبقى برغسون في ميدان الفلسفة. وهو لم يتحول إلى متصوف أو لاهوتي أو رجل دين في مؤلفه «منبعا الأخلاق والدين» غير أن البعض من أتباع الديانة المسيحية قد حدا بهم الأمر إلى تصور برغسون رجلًا اهتدى في أخريات أيامه، واكتشف الطريق المستقيم. بينما برغسون، في الحقيقة، لم ينحرف في هذا المؤلف عن المجرى الأساسي لفلسفته». «المذهب في فلسفة برغسون»، ص145.

يركز القائلون بأن «منبعا الأخلاق والدين» يشكل انحرافًا عن البرغسونية (نحو المسيحية) اهتمامهم على النقاط التالية الواردة في كتابه، باعتبارها الحجج التي يستندون إليها في زعمهم هذا:

(أ) إن برغسون يتحدّث عن اللّه باعتباره شخصًا وفردًا في ذاته يختلف عن مخلوقاته.

(ب) إن برغسون أخذ يقرّ بصحة التفسيرات والتعليلات الغائية بالنسبة لطبيعة الوثبة الحيوية. أو بعبارة أخرى، إنه يقرّ بأن اللّه يهدف إلى غايات معينة يريد تحقيقها.

(ج) إنه يقول: إن اللّه والمحبة شيء واحد.

(د) إنه يمجّد الصوفية الكاثوليكية. وقد بحثنا هذه النقطة سابقًا.

وفي الإجابة على النقطة الأولى نعترف بأن كتابه الأخير يحتوي على بعض المقاطع التي تبدو، لأول وهلة، أنها تؤيّد هذا الادعاء ولكننا نجد في الوقت نفسه مقاطع أخرى وأكثر أهمية تعارض بوضوح تام هذا الرأي. ويتّخذ هؤلاء النقاد من المقطعين التاليين دليلاً على أن برغسون أخذ يصف اللّه بالحب ويعتبره شخصًا وفردًا في ذاته متميزًا عن مخلوقاته:

«إن الحب الإلهي ليس شيئًا غير اللّه، بل هو اللّه نفسه. وبهذه الإشارة يجب أن يتشبّث الفيلسوف الذي يرى اللّه شخصًا، ولا يريد مع ذلك أن يسرف في التشبيه» (م226، د271).

«إن الكائنات قد وجدت حتى تُحِب وتُحَب، لأن القدرة المبدعة إنما هي حب. ولما كانت منفصلة عن اللّه الذي هو هذه القدرة نفسها، كان لا يمكن أن توجد إلّا في كون، فكان الكون» (م239، د276).

ومن الجلي أن برغسون يشير إلى حقيقة واحدة عندما يتكلم عن «اللّه» أو عن «القدرة المبدعة» أو عن «وثبة الحب» ، والفقرة الثانية، التي استشهدنا بها، تبين ذلك بكل وضوح حيث يتكلم برغسون عن اللّه وعن الطاقة المبدعة باعتبارهما شيئًا واحدًا. والسؤال الذي يجابهنا الآن ذو شقين، من حيث إن اللّه قدرة مبدعة أو وثبة حيوية:

1) هل بإمكاننا أن نعتبره شخصًا؟

2) هل بإمكاننا أن نعتبره متميّزًا عن مخلوقاته؟

ويجب أن نلاحظ هنا أن المقطع الأول، الذي استشهدنا به أعلاه»[1]، لا يعتبر اللَّه شخصًا وإنما يقول إن اللَّه هو المحبة نفسها وعلى الفيلسوف الذي يعتقد بأن اللَّه شخص أن يتمسك بهذه الحقيقة التي أطلعنا عليها المتصوفون. بعبارة أخرى، إن هذا المقطع، الذي يستند إليه النقاد المشار إليهم سابقًا، لا يقول بأن اللَّه شخص، وإنما يقول بأن اللَّه محبة ومن ثم يدعو الفيلسوف الذي يعتقد بأن اللَّه شخص ولا يريد أن يسرف في التشبيه أن يتشبّث بهذه الحقيقة. نستنتج إذن أن برغسون يتكلم في الحقيقة عن الفيلسوف الذي يعتقد بأن اللَّه شخص دون أن يقول شيئًا جازمًا عن طبيعة اللَّه في هذه الفقرة. بالإضافة إلى ذلك، إننا لا نجد في فلسفة برغسون ما يوحي بأن فيلسوفًا لا يعتقد بأن اللَّه شخص ليس في وسعه أن يؤمن بأن اللَّه محبة. في الواقع، إن القائلين بوحدة الوجود أكّدوا على أن اللَّه محبة ورفضوا الفكرة القائلة بأنه شخص وفرد بذاته. لا مانع في فلسفة برغسون إذن، أن نجد فيلسوفين أحدهما يرفض الرأي القائل بأن اللَّه شخص (مثل سبينوزا) والثاني يؤمن بذلك (مثل باركلي)، ومع ذلك يتفقان في الاعتقاد بأن اللَّه هو الحب الإلهي بنفسه.

أما بالنسبة للادعاء بأن برغسون يتكلم عن اللَّه باعتباره متمايزًا عن مخلوقاته فإننا نجد أن الفقرة الثانية، التي استشهدنا بها، تقول إن الكائنات منفصلة عن اللَّه باعتباره القدرة المبدعة التي أوجدتها. ولكن إذا تحرّينا طبيعة هذا الانفصال والتمايز بين الكائنات وبين القدرة المبدعة (اللَّه) جاءنا الجواب على النحو التالي: «إن قوة مبدعة هي الحب، تريد أن تستخرج من ذاتها كائنات جديرة بأن تحب، لتستطيع أن تنثر عوالم تكون ماديتها، من حيث هي نقيض للروحانية الإلهية، معبرة فقط عن التمييز بين ما هو مخلوق وبين من

---

(1) أعتقد أن هذا المقطع هو الوحيد في كتاب برغسون الأخير الذي يبدو، لأول وهلة، أنه يشير إلى أن الله شخص. ولذلك يستند إليه جميع النقاد الذين نحاول أن نردّ عليهم. وسأبيّن أن المقطع المذكور لا يؤدي المعنى الذي يريدون.

يخلق، بين الأنغام المتراصفة التي تؤلف اللحن، وبين العاطفة غير المنقسمة التي تساقطها. وتكون الوثبة الحية والمادة الصرف، في كل من هذه العوالم، جانبين من الخلق يتممِّ أحدهما الآخر» (م229، د275).

أي أن القوة المبدعة (الحب) خلقت العالم المادي وفي هذا تمييز ما بين العالم المخلوق والطاقة الروحية الخالقة، ولكنه تمييز شبيه بالتمييز الذي نجده ما بين الأنغام التي تؤلف اللحن وبين العاطفة المبدعة التي انبثقت عنها هذه الأنغام، وهذا يعني أن الفارق بينهما ليس جوهريًا ولا حقيقيًا، وإنما هو فارق في الأحوال العرضية التي تتخذها الطاقة المبدعة. بعبارة أخرى، إنْ الفارق بين الوثبة الحيوية (اللّه) وبين الكائنات التي تخلقها لا يمت بصلة إلى الفارق الذي ينادي به المسيحيون بين اللّه المنزه المتعالي وبين العالم المادي. إن التمييز بين الخالق والمخلوق عند برغسون ليس إلّا حالة عرضية تطرأ على التيار الحيوي الصاعد الذي يضطر للتوقف عند نقاط معينة، فيتحول نتيجة لهذه الوقفة إلى العالم المادي وبالإمكان إعادته من حالته المادية إلى حالته الروحية الخالصة، وبرغسون نفسه يذهب إلى حد القول: «فلا شيء يمنع الفيلسوف من أن يذهب بهذه الفكرة التي يوحي بها إليه المتصوف، إلى أقصاها، وهي فكرة كون ليس إلاّ الجانب المرئي الملموس من الحب ومن الحاجة إلى الحب، مع كل ما تستتبعه هذه العاطفة المبدعة من ظهور كائنات حية فيها هذا الانفعال تمامه» (م229، د274).

من الواضح هنا أن برغسون يتكلم عن العالم المادي باعتباره الناحية الظاهرة والملموسة من الطاقة الروحية الخلّاقة، وهو يحثّ الفيلسوف أن لا يتردّد في متابعة هذه النظرة الحلولية إلى نتائجها المنطقية، ولا شك أن حصيلة ذلك هي نظرة حلولية شاملة إلى طبيعة الكون والإقرار بعقيدة وحدة الوجود. نستنتج إذن أن الفارق الذي يقرّه برغسون من بين اللّه ومخلوقاته ليس من النوع الذي يقبل به المسيحي. ولا يمكن الاعتماد عليه لإدخال برغسون في حظيرة المسيحية. بالإضافة إلى ذلك، عندما يقول برغسون إن اللّه والمحبة شيء واحد فإنه لا يقصد محبة اللّه باعتباره شخصًا أو أبًا سماويًا يشمل المخلوقات المتمايزة عنه، تمايزًا جوهريًا، إن فكرة اللّه البارزة في كتاب «منبعا الاخلاق والدين» هي أنه وثبة حب عظيمة ومبدعة «تستخرج من ذاتها

كائنات جديرة بأن تحب...» ، فالفارق إذن أن بين اللّه والعالم المادي عند برغسون لا يختلف لا بكثير ولا بقليل عن الفارق بين «الطبيعة الطابعة»[1] و«الطبيعة المطبوعة»[2] عند فيلسوف يقول بوحدة الوجود مثل سبينوزا أو أفلوطين (م62، د55).

نستنتج إذن أن اللّه عند برغسون ليس شخصًا وأنه لا يختلف عن مخلوقاته اختلافًا جوهريًا على الإطلاق لأن العالم المادي ليس إلّا الوهن الذي يطرأ على توتر التيار الحيوي الصاعد[3].

ننتقل الآن إلى مناقشة ادّعاء بعض النقاد بأن برغسون أخذ بالتعليلات الغائية، في كتابه الأخير، بالنسبة لطبيعة الوثبة الحيوية، نحن نعلم أن برغسون أنكر في كتابه «التطور الخالق» أن الوثبة الحيوية تتجه نحو غايات مسبقة أو

---

(1) Natura Narurata.

(2) Natura Naturans.

(3) في عام 1912 نشر الأب اليسوعي (de Tonquedee) رسالة وردته من برغسون (في مجلة الآباء اليسوعيين (Etudes) اقترب فيها من القول بوجود تمايز أساسي بين الله والعالم المادي. ولكن أحدًا من المفكرين والنقاد لم يأخذ الجد نظرًا لما كان قد كتبه، حتى ذلك الحين، حول هذا الموضوع. وأعتقد أن الدكتور زكريا إبراهيم قد وفى هذا الموضوع حقه بقوله: «ومن هنا فإنه (أي برغسون) قد ذهب إلى أن الله هو «المركز» الذي تنبع منه العوالم كما تنبع الصواريخ من باقة عظيمة، مع مراعاة أن هذا المركز ليس شيئًا، بل هو انبثاق مستمر أو نبع متواصل، بيد أن القول بأن الله هو المنبع الذي يصدر عنه النهر معناه الخلط بين الخالق والخليقة، لأن من المؤكد (كما لاحظ بعض النقاد) أن منبع النهر هو جزء لا يتجزّأ من النهر نفسه على الرغم من قول برغسون (في الرد على بعض خصومه) بأن «الله هو الينبوع الذي تخرج منه على التوالي، بفعل حر، تلك التيارات المختلفة التي يكوّن كل منها عالمًا، وأن الله بالتالي متمايز عنها. والواقع أنه إذا كان الله متمايزًا حقًّا عن العالم، فإنه لا يمكن أن يكون مجرد «مركز» أو «ينبوع»، كما أن «خلقه» للعالم لا يمكن أن يكون مجرد «صدور» أو «انبثاق» للعالم عن الذات الإلهية نفسها... إن نظريته في التطور الخالق لا تسمح بتصور وجود إله عالٍ مفارق للكون لأن كل ما هنالك من فارق بين الله والعالم، إن هو إلا مجرد اختلاف في درجة الشدة أو التوتر في الديمومة. فنحن هنا بصدد إله متغير متحرك قابل للنمو والتزايد باستمرار، ومثل هذا الإله لا يتصف بأي كمال من الكمالات التي ننسبها في العادة إلى المبدأ الإلهي» (برغسون) (في سلسلة **نوابغ الفكر الغربي**)، ص175، 176، راجع كذلك مناقشة الأستاذ آرثر لفجوي للموضوع نفسه في كتابه الأخير:

Loviejoy, A.O., **The Reason, The Understanding and Time,** 1961.

أهداف معروفة يمكن التنبؤ بها. وقد فعل ذلك حرصًا على حرية التيار الحيوي وخلقه وإبداعه. على أية حال يورد برغسون في كتابه الأخير بعض العبارات التي يبدو، لأول وهلة، أن فيها تنازلاً عن موقفه السابق وأولئك الذين يرغبون في إعطاء تفسيرات مسيحية لعمله الأخير يرون في هذه العبارات انحرافًا عن موقفه السابق وميلاً جديدًا نحو المعتقدات المسيحية تحت تأثير التصوف المسيحي. ونحن لا نرغب في أن ننفي أن برغسون قد تأثّر بالتصوف المسيحي أو في أنه مال نحو المسيحية في أخريات أيامه. ولكن ما نرغب فيه هو أن ننفي بأن برغسون قد تنكر لموقفه السابق بالنسبة لمشكلة الغائية. أعتقد أن برغسون ظلّ وفيًّا لآرائه السابقة عن طبيعة الديمومة المبدعة.

ورد معنا في الصفحات السابقة أن برغسون يكتب بطريقة توحي بأنه يعزو للطبيعة الغايات والنيات والأهداف، ومما لا شك فيه أن هذا الأسلوب في التعبير يوحي بأن الطاقة الخلّاقة، تتجه نحو أهداف معينة وتأخذ في حسابها غايات مسبقة من المفروض تحقيقها. ولكن، كما بيّنا، فإن برغسون نفسه يحذّرنا من وهم الغائية وهو يقول: «لقد حدثناك عن شيء أسميناه نية الطبيعة، وكان هذا على سبيل الاستعارة الموافقة في علم النفس موافقتها في علم الحياة» (م108، د114). «... فلا يؤخذنّ من كلامنا أن الطبيعة تريد شيئًا أن تتنبّأ بشيء، بالمعنى الأصلي للكلمة؛ فكلامنا هنا نجري فيه على طريقة البيولوجيين في كلامهم عن قصد الطبيعة حين يعينون وظيفة ما لعضو ما، فما يعنون بذلك غير ملاءمة العضو للوظيفة» (م60، د53). نستنتج إذن أن لغة برغسون التي تعتمد كثيرًا على الاستعارات والتشبيهات الغائية لا تثبت شيئًا بالنسبة للمشكلة التي نحن بصددها.

يقول المفكر المعروف يانكلفيتش[1] في مقال له عن كتاب «منبعا الأخلاق والدين» إن برغسون أبرز فكرة الغائية في هذا الكتاب وأخذ بها بعد أن كان قد رفضها في كتابها «التطور الخالق» . وهو يبني ادعاءه هذا على الاعتبارين التاليين:

(1) J. Jankelevitch., «**les Deux Sources de la Morale et de la Religion, d'Apres M. Bergson**» Revue de Metaphysique et de Morale، حـ40، 1933، ص101 - 117 0.

1) قول برغسون بأن الإنسان هو الغاية التي يهدف إليها تطور الحياة.

2) إشارته إلى أن حياة المتصوفين والقديسين لم تعد تبدو وكأنها انتصارات مؤقتة حققها التيار الحيوي على المادة استعدادًا لتجاوزها في المستقبل، دون أن يكون هناك انتصار نهائي وحاسم، أي أن حياة القديسين نفسها قد أصبحت الغائية النهائية للتيار الحيوي. لننتقل الآن إلى تمحيص هذه الادعاءات.

يستند الزعم الأول إلى الجملتين التاليتين في كتاب برغسون: «فإنّا نستطيع أن نقول: إن هذا الإنسان هو علة وجود الحياة على هذه السيارة» (م228، د274). «فإن علة النمو كله (أي التطور الخالق) هي الإنسان أو أي موجود آخر من معناه ولا نقول من شكله» (م192 - 193، د225). غير أنه لو وضعنا الجملة الثانية في سياق الكلام الذي وردت فيه، لوجدنا أن برغسون يقول كذلك: «إن المبدأ الفعال المحرك بمجرد توقفه في نقطة قصوى قد تجلى في ظهور الإنسانية» (م192، د225).

فنحن نرى من ناحية أن برغسون يقول: إن الإنسان (أو الإنسانية) هو غاية عملية التطور الخلّاق، فيأخذ يانكلفيتش هذا القول دليلاً على تبني برغسون للغائية. ومن ناحية أخرى، نجد برغسون يعيد التأكيد على مبدأه الأساسي بأنه ظهور الإنسانية ليس سوى وقفة اضطر إليها التيار الحيوي الصاعد وهو يؤكّد لنا أن هذه الوقفة ليست غاية الوثبة الحيوية ولا الهدف الذي تسعى إليه بقوله: «أما هي (الوثبة الحيوية) فلا يجذبها موضوعها، ولا هي استهدفته، بل وثبت إلى أبعد منه، فلم تبلغ الإنسانية إلّا بتخطيها لها» (م46، د35). بعبارة أخرى، لقد خلقت الوثبة الحيوية الإنسانية بمجرد فعل تخطيها للإنسانية لا بالسير نحوها كغاية مسبقة. وهو يقول في موضع آخر: «بل إن «التقدم» والمضي قدمًا يتّحدان هنا أحدهما بالآخر، فما تميّز الأول عن الثاني. ولا حاجة بك، حتى تشعر بذلك، لأن تتصور غاية تستهدفها أو كمالا تقترب منه»[1] (م56 - 57، د48 - 49). والسؤال الذي يجابهنا الآن هو كيف نفسر هذا التباين في موقف برغسون؟ يجب أن نذكر بأن التفسيرات العقلية والتعليلات العلمية ـ بالنسبة إليه ـ لا تعالج الظواهر الحيوية والنفسية

(1) راجع كذلك: م92 - 93، د96 - 97.

باعتبارها تغيرات كيفية محض، بل تنظر إليها نظرة كمية بعد أن يكون قد تمّ تطورها ونموها ودخلت في طور السكون. وحين ننظر إلى تطور الحياة على هذا النحو ومن زاوية وقفة من الوقفات التي رسمتها تبدو لنا وكأنها بلغت غايتها في هذه الوقفة، ولكن هذا لا يعني أن حركة الحياة بحد ذاتها (أو قبل أن تقف تلك الوقفة) هي اقتراب من غاية محددة مسبقًا، إذ لم يكن ثمة وجود لهذه الغاية قبل توقف حركتها. فعندما يقول برغسون إن «الإنسان علّة وجود الحياة على الأرض»، يجب أن نذكر أن «عملية التعليل» تجري على مستوى التفسيرات العقلية والعلمية لا على مستوى التغيرات الكيفية البحت. بعبارة أخرى، إذا أردنا «تعليلاً» لمرحلة معينة من تطور الحياة يجب أن ننظر إليها بعد أن يكون قد تمّ نموها وانتهى تطورها فتبدو لنا عندئذ وكأنها كانت متجهة نحو غاية محدّدة (الإنسانية مثلاً). ولكن الحقيقة غير ذلك، لأن تطور الحياة ليس إلّا عملية خلق وإبداع حقيقية لم يكن بالإمكان التنبؤ بنتائجها لا بالرجوع إلى ما تقدمها من تجليات ولا بالإشارة إلى ما تهدف إليه من غايات مزعومة. نستنتج إذن أن برغسون ينفي التعليلات الغائية على المستوى الميتافيزيقي البحت، ويؤكد على أهميتها وضرورتها بالنسبة لطرق تفكيرنا العادية والعلمية في تفسير الظواهر وتعليلها. ومن حيث إننا نحاول أن نقدم تفسيرًا عقليًا لتاريخ الحياة ربما اضطررنا أن نقول بأن الإنسان هو غايتها، ولكن حين نتحوّل إلى مجال الميتافيزيقا يجب أن ننظر إلى تاريخ الحياة كما هو حقًا حيث تبدو الإنسانية فرعًا من فروع التطور الخالق يشبّهه برغسون «بشجرة تنبت في كلا الاتجاهات أغصانًا تنتهي ببراعم» (م192، د225). لقد أخطأ يانكلفيتش إذن في قوله بأن برغسون أضاف (في «منبعا الأخلاق والدين») الغائية إلى مبادئه الميتافيزيقية بعد أن كان قد رفضها في كتابه «التطور الخالق» . في الواقع أقرّ برغسون في كلا الكتابين بضرورة التعليلات الغائية على مستوى التفكير العادي والعلمي ولكنه رفضها بالنسبة للتفكير الميتافيزيقي الحق كما يبيّنه في جميع مؤلفاته.

والآن ننتقل إلى ادّعاء يانكلفيتش بأن برغسون لا يعتبر حياة المتصوفين المسيحيين مجرد انتصارات مرحلية حقّقها التيار الحيوي على المادة، بل يرى فيها الغاية النهائية التي كان يتجه نحوها هذا التيار. من اليسير الرد على هذا الادعاء، إذ إننا لا نجد في كل ما كتبه برغسون ما يشير إلى أن الوثبة الحيوية

ستتوقف عند نقطة ما وتظل هناك وكأنها قد حققت غايتها المطلقة التي كانت دومًا تسعى إليها. ولم يقل أبدًا بأن حياة المتصوفين هي المرحلة الأخيرة التي لن يتجاوزها التطور الخلّاق أو يتعدّاها. بل على العكس، فإن المتصوفين والقديسين هم من نتاج الوثبة الحيوية وظهورهم شبيه بظهور «نوع جديد مؤلف من فرد واحد» ، وهم «يسجلون مرحلة من المراحل التي بلغتها الحياة في تطورها» (م92، د97).

أما محاولة التنبؤ بالمراحل الجديدة التي ستحققها الحياة فأمر غير مأمون العواقب لأن برغسون قال بكل صراحة: «أما الحياة فتتقدم وتستمر. نعم، إننا متى انتهينا من السير في الطريق فإننا نستطيع إذا ألقينا نظرة إلى الوراء تحديد اتجاهه وتوضيح هذا الاتجاه بمصطلحات نفسية، والحديث عن ذلك كما لو كان هناك هدف سعينا إلى تحقيقه. وعلى هذا النحو نتحدّث عن أنفسنا. أما عن الطريق الذي يجب السير فيه مستقبلاً فليس للذهن الإنساني سبيل إلى الحديث عنه، ذلك لأنه الطريق إنما خلق شيئًا فشيئًا تبعًا لفعل السير فيه» (ط64).

الفصل السادس

مشكلة الحرية والقيم الأخلاقية

(1)

بالنسبة لأهداف هذا البحث يمكننا أن نناقش مشكلة الحرية على ضوء السؤالين التاليين:

1) من هو الحر؟

2) ما هي طبيعة حريته؟

والجواب على السؤال الأول هو: إن أفعال الإنسان واختياراته حرة، أما الجواب على السؤال الثاني فيتوقّف على النظرية الفلسفية التي نتبناها عن طبيعة هذه الحرية. فإذا كان الشخص المعنيْ من القائلين بمبدأ الحتمية فإنه يؤول طبيعة الحرية التي تتصف بها أفعال الإنسان على نحو يختلف عن تأويل القائلين بمبدأ اللاحتمية. لذلك، يتوجب علينا أن نبدأ هذا البحث بتمحيص كل من هاتين النظريتين تمحيصًا دقيقًا وتوضيحهما توضيحًا كليًا.

يقول مبدأ الحتمية إن كل حدث يرتبط بحدث لاحق عليه، بحيث إذا وقع الأول وجب وقوع الثاني، أو بعبارة أخرى، إن وقوع (أ) يستوجب وقوع (ب)، أما مبدأ اللاحتمية فيقول بوجود أحداث في الكون تخالف المبدأ المذكور. وليس من الضروري، بالنسبة لموضوع هذا البحث أن نشغل أنفسنا في تحديد ماهية علاقة الوجوب القائمة بين (أ) و(ب). ولا يخفى على القارىء بأن الآراء قد تضاربت حول هذا الموضوع فقال الفلاسفة العقليون بأن (ب) تلزم عن (أ) لزومًا منطقيًا كلزوم النتائج عن المقدمات في القياس الصحيح. وقال التجريبيون ـ وعلى رأسهم دافيد هيوم ـ بأن علاقة

الوجوب بين (أ) و(ب) علاقة تجريبية بحت تستند إلى الاقتران المنتظم الذي لاحظناه بين هذه الظواهر في خبراتنا السابقة. وقال آخرون بأن هذه العلاقة لا هي منطقية ولا هي تجريبية، بل هي علاقة ميتافيزيقية على نحو ما اعتبرها وايتهد. وظهر رأي رابع يقول بأن وجوب (ب) عن (أ) هو وجوب علمي بمعنى أنه يمكننا التنبؤ بوقوع (ب) بعد حدوث (أ) عن طريق القوانين العلمية. ولا أجد داعيًا لأن نتحيز في هذا البحث لأحد هذه الآراء الأربعة دون غيره إذ يتطلّب ذلك نقاشًا طويلاً وتبريرًا مستفيضًا للرأي الذي سنتقبّله، ويكفينا هنا أن نقبل بحقيقة يتفق عليها جميع القائلين بمبدأ الحتمية مهما تضاربت آراؤهم حول طبيعة علاقة الوجوب القائمة بين العلة (أ) والمعلول (ب) وهي أن الحتمية تشترط بصورة عامة:

1) وجود علاقة منتظمة وثابت بين (أ) و(ب).

2) إمكان التنبؤ بوقوع (ب) عند حدوث (أ) إذا توفّرت المعلومات الكافية والشروط اللازمة لذلك. هذه هي الشروط اللازمة (وإن لم تكن الكافية في نظر البعض) لإثبات علاقة السببية بين (أ) و (ب).

أما مبدأ اللاحتمية فيقر بوجود أحداث متعاقبة مثل (أ) + (ب) + (حـ) بحيث يستحيل علينا - من حيث المبدأ - التنبؤ بوقوع (حـ) استنادًا إلى (أ) و(ب)، أي أن اللاحتمية تنفي علاقة الوجوب بين (حـ) والأحداث الأخرى في الكون لذلك نراها تعتبر (حـ) حدثًا تلقائيًّا بحتًا أو خلقًا جديدًا أضيف إلى سلسلة الأحداث السابقة. بعبارة أخرى، إن وقوع (حـ) بعد (أ) + (ب) جائز كجواز وقوع أي حدث آخر (مثل م) لأن حدوث (أ) + (ب) لا يستلزم حدثًا معينًا دون غيره. تقرّ اللاحتمية إذن بالتعاقب الفعلي لـ (أ + ب + حـ) ولكنها ترفض ضرورة هذا التعاقب. هنا علينا أن نميز بين الصيغة المعتدلة وبين الصيغة المتطرفة لمبدأ اللاحتمية. تقر اللاحتمية المعتدلة بجواز وقوع (حـ أ) و (م) بعد (أ + ب)، ولكن إذا كانت (حـ) و(م) حالتين خاصتين من وضع أعم (د) لا مانع عندئذ من أن تلزم (د) لزومًا سببيًّا عن (أ + ب) فينحصر بذلك نطاق اللاحتمية في جواز وقوع إحدى هاتين الحالتين الخاصتين فحسب لأن وقوع (د) تحدد بحدوث (أ + ب) والمجال الوحيد الباقي دون تحديد هو: أية حالة من حالات (د) الخاصة ستتحقق، (حـ أ م م). أما اللاحتمية المتطرفة

فترفض هذا الموقف وتصرّ أن حدوث (أ + ب) لا يحدد شيئًا بالنسبة للأحداث المقبلة، ولذلك نراها تشدد على جدّة المستقبل. ويجد الباحث في مؤلفات برغسون أمثلة على اللاحتمية المتطرفة كما يجدها في النظرة الاتفاقية (Occasionalism) الكامنة في فلسفة ديكارت. غير أن معظم المفكرين الذين تبنوا اللاحتمية يميلون إلى شقها المعتدل.

لنرَ الآن كيف يطبق مبدأ اللاحتمية على أفعال الإنسان واختياراته. لنفترض أن سعيدًا قام بفعل ما (ف)، فيعتبر أصحاب مبدأ اللاحتمية اختياره اختيارًا حرًّا إذا كان باستطاعته عدم اختيار (ف) أو اختيار ضدها في الظروف والأحوال نفسها التي تم فيها اختياره لـ(ف)[1]. إذن الاختيار بالنسبة للقائلين باللاحتمية تعني:

1) استواء الأطراف التي على سعيد أن يختار بينها باعتبارها إمكانيات مطروحة أمامه.

2) إن فعل الاختيار فعل تلقائي لم ينتج عن أسباب موجبة ولم يتأثّر لا بإلزام الماضي ولا بإلحاح المستقبل، وبعبارة أخرى، فإن الحرية تعني بالنسبة لهذه الطائفة من المفكرين انعدام العلاقة السببية الضرورية بين الفعل الحر وبين بواعث الذات الفاعلة ودوافعها وميولها وتصوراتها. أما مبدأ الحتمية فيثبت علاقة سببية متينة بين الذات الفاعلة وبين أفعالها واختياراتها. إن تاريخ حياة سعيد وماضيه وأفعاله السابقة هي التي تحدّد تحديدًا تامًّا اختياراته وأفعاله الحاضرة والمستقبلة. فإذا اختار سعيد (ف) من العبث أن نقول كان باستطاعته عدم اختيارها أو اختيار (ط) مثلاً في الظروف والأحوال نفسها (بما فيها تاريخ حياته وماضيه إلخ...)، التي تمّ فيها اختياره لـ(ف)، لأن هذه الظروف والأحوال تستلزم (ف)، ولن تنتج (ط) عنها أبدًا. نرى إذن أن حرية الاختيار بالنسبة لمبدأ الحتمية لا تعني انعدام العلاقة السببية بين الفعل وبين بواعث الذات الفاعلة ودوافعها وتصوراتها، وإنما تعني انسياب الاختيار (أو الفعل) انسيابًا «حرًّا» وبدون أي عائق أو قسر

---

(1) بعبارة أدق لو اعتبرنا س ل ن الظروف والأحوال التي تم فيها اختيار ف يقول أصحاب مبدأ اللاحتمية أن ط مثلًا كانت جائزة جواز ف بعد س ل ن.

خارجي من الذات الفاعلة. (أي من بواعثها ودوافعها إلخ...). الفعل الحر إذن هو الفعل الإرادي الذي يأتي منسجمًا مع بواعث الذات الفاعلة ودوافعها وتصوراتها ومدركاتها. نستنتج من ذلك:

1) أن نقيض الحرية بالنسبة لمبدأ اللاحتمية هو الضرورة السببية التي يقول البعض إنها تربط بين جميع الأحداث، بما فيها أفعال الإنسان واختياراته.

2) إن فكرة الحرية فكرة عامة قابلة للتأويل والتفسير وفقًا لنظريات فلسفية مختلفة ومتناقضة حول مدى شمول قانون السببية في الكون[1].

ننتقل الآن إلى درس مثال واقعي نأمل أن يزيد الأفكار التي ناقشناها وضوحًا. لنفترض أن إنسانًا هاجم سعيدًا ثم رفعه وقذفه من نافذة الطابق الثالث إلى الأرض، لا شك أن ما حدث لسعيد كان خارجًا عن إرادته ومفروضًا فرضًا. ولكن لنفترض من جهة أخرى أن سعيدًا اضطر إلى القفز من النافذة نفسها بسبب حريق شبَّ في البناء الذي يقطنه، هل نعتبر فعله فعلاً حرًّا؟ يجيب أصحاب مبدأ الحتمية بالإيجاب. ولا شك أن البعض سيعترضون على هذا الجواب بقولهم إن ظروفًا قاهرة هي التي أرغمت سعيدًا على القفز من الطابق الثالث فكيف نعتبر فعله فعلاً حرًّا؟ غير أن سعيدًا كان يواجه اختيارًا صعبًا بين احتمالين سيئين: فإما أن يموت حرقًا وإما أن يقفز من ارتفاع شاهق معرِّضًا للموت نفسه، وبما أن اختياره للاحتمال الثاني جاء منسجمًا مع إرادته، تمامًا كما لو اختار أن يقفز قفزة عادية بقصد التسلية، فإن فعله يجب أن يُعتبر فعل حر. لا أريد أن أنفي الفارق بين قفزة عادية يقوم بها سعيد بقصد التسلية وبين القفزة التي اضطر إليها حتى لا يموت حرقًا، ولكن لا علاقة لهذا الفارق بحرية أفعاله، لأن اختياره القفز، إن كان للتسلية أو لإنقاذ نفسه من الموت، جاء تعبيرًا عن مشيئته ورغباته وميوله التي نفّذها دون أن يصطدم بعائق خارجي يحدّ من

(1) نرى إذن أن الجواب على السؤال الذي طرحناه في مطلع هذا البحث عن طبيعة الحرية هو: 1) الفعل الحر، هو الفعل التلقائي بالنسبة لمبدأ اللاحتمية، 2) الفعل الحر هو الفعل الإرادي بالنسبة لمبدأ الحتمية.

«حريته» . إن صعوبة الوضع الذي كان فيه سعيد وعلمه بأنه كيفما اختار لن تكون العواقب سليمة لا يعني أن اختياره لم يكن اختيارًا حرًّا لأن الاختيار الحر هو الذي يعبّر عن مشيئة صاحبه وميوله في ساعة الاختيار. نستنتج إذن أنه حين فضّل سعيد أن يقفز من نافذة الطابق الثالث عوضًا عن أن يموت حرقًا كان اختياره حرًّا مع العلم أنه ما كان ليختار ذلك لو وُجِد في ظروف أفضل من الظروف التي تم فيها اختياره.

(2)

بعد أن شرحت بشيء من التفصيل النظريتين المتناقضتين حول موضوع الحرية وبيّنت كيف تعرِّف كل منهما هذه الفكرة، انتقل الآن إلى مناقشة موضوع علاقة كل من هاتين النظريتين بالقيم الأخلاقية. حاول بعض المفكرين المحدثين أن يدافعوا عن مبدأ اللاحتمية وعن نظرته إلى طبيعة الحرية بقولهم إن القيم الأخلاقية، كالفضيلة والواجب والمسؤولية والعقاب والخطيئة والندم، تفقد معناها وأهميتها ما لم نعترف باللاحتمية (وبذلك بالحرية بمعنى التلقائية) كحقيقة واقعة. وعلى سبيل المثال، يقول أحد المفكرين: «لا يمكننا أن نحتفظ بفكرتَي الواجب والخطيئة بوصفهما فكرتين أخلاقيتين إلّا إذا اعتقدنا بوجود أفعال كان من الممكن أن تكون على غير ما كانت عليه علمًا بأن شيئًا لم يتغير في الكون»[1] . في أواخر القرن الماضي عرض الفيلسوف الأميركي وليم جيمس رأيًا مماثلاً في مقالة، عالج فيها مشكلة الحرية فقال: «لا يمكنني أن أفهم اعتقادنا بأن هذا الفعل شر ما لم نأسف لوقوعه. ولا يمكنني أن أفهم معنى الأسف ما لم نعتقد بوجود ممكنات حقيقية في العالم»[2] . أريد أن أبيّن في هذا البحث، خلافًا للآراء التي استشهدت بها، إن المحافظة على القيم الأخلاقية المذكورة لا تفرض علينا الاعتراف بحرية الإرادة كما يؤولها أصحاب مبدأ اللاحتمية. كما أريد أن أوضح أن هذه القيم تنسجم انسجامًا تامًّا مع فكرة الحرية كما ينظر إليها القائلون بمبدأ الحتمية.

---

(1) Lewis, H.D., «**Guilt and Freedom**», Readings in Ethical Theory, ed., W. Sellars and J. Hospers, p.615 - 616.

(2) «**The Dilemma of Determinism**», Essays in Pragmatism, ed. A. Castell, p.59.

الفضيلة: عندما نحكم على فعل من أفعال سعيد (ح) «بأنه عمل صالح» نعني بذلك - على وجه العموم - أن (ح) يؤدي إلى نتائج حسنة، ولكن إذا تبيّن لنا أن هذا الفعل صدر عن سعيد من دوافع شريرة وميول سيئة، نضطر عندئذٍ إلى تعديل حكمنا فنقول إن (ح) عمل صالح بالنسبة للنتائج الحسنة التي أدّى إليها وعمل سيىء بالنسبة للدوافع والميول التي صدر عنها. بعبارة أخرى، إننا نميّز بين صلاح الأفعال من الناحية الخارجية وبين صلاحها الداخلي ولا شك أن الفضيلة تمت أولاً وأخيرًا إلى الصلاح الداخلي لأفعال الإنسان، لذلك عندما نقول: «سعيد إنسان فاضل» إننا نقصد أن سعيدًا يتحلّى بطباع وخلق وميول تجعله مصدرًا للأعمال الصالحة أكثر منه مصدرًا للأعمال السيئة. وعندما يصدر فعل معين عن سعيد نعتقد بصلاحه الداخلي ونتوقّع أن تكون له نتائج حسنة استنادًا إلى ما يتصف به سعيد من طباع وميول فاضلة. والمشكلة التي تجابهنا الآن هي: لنفترض أن سعيدًا قام بسلسلة من الأفعال المعينة، هل ينبغي علينا أن نثبت حريته (بمعنى حرية الاستواء) قبل أن نتمكّن من نعت هذه الأفعال بالفضيلة؟ أي هل ينبغي أن نفترض أنه كان باستطاعة سعيد أن يختار غير هذه الأفعال في نفس الظروف والأحوال التي تمّ فيها اختياره لها كشرط لاعتبارها أفعالاً فاضلة؟ زيادة في الإيضاح لنطرح المشكلة من زاوية الصلاح الداخلي لأفعال سعيد: هل ينبغي أن نفترض أنه مع أن سعيدًا قام بهذه الأفعال، بدوافع حسنة كان باستطاعته أن يقوم بها بدوافع سيئة، كشرط لاعتبارها أفعالاً صالحة من الناحية الداخلية؟ إذا بيّنا أن الجواب على هذه الأسئلة هو النفي نكون قد برهنّا على أن فكرة الفضيلة لا تتطلّب اعتبار اللاحتمية حقيقة واقعة كأساس ضروري لها. فإذا سلّمنا بأن سعيدًا إنسان فاضل نستنتج من ذلك أنه يتمتع بخلق لا يتقبل الاختيار بدوافع صالحة أو سيئة على حد سواء كما لو لم يكن ثمة فارق بينهما يجعله أكثر ميلاً إلى السلوك الأول منه إلى الثاني، لذلك لا يمكننا أن نقول إنه عندما اختار سعيد بدوافع طيبة كان باستطاعته أن يختار بدوافع سيئة في ذات الظروف والأحوال التي تمّ فيها اختياره، لأن خلقه أكثر ميلاً إلى الاحتمال الأول منه إلى الثاني، وما لم يطرأ أي تبدل جذري على خلقه وطباعه[1]، لن يتحقق الاحتمال

(1) أو ما لم يقع تحت تأثير هوى عنيف أو عاطفة غلابة.

الثاني. من الجلي إذن أن رفضنا لنظرية اللاحتمية لا يؤثّر على فكرة الفضيلة. لنفترض، على سبيل المثال، إن الصلاح الداخلي للأفعال التي يقوم بها سعيد يتوقّف على محبته لأشخاص الآخرين وسعادتهم. فإذا قام سعيد بعمل ما بدافع هذه المحبة فإننا نعتبره عملاً فاضلاً بغض النظر عما إذا كان باستطاعة سعيد أن يقوم به بدافع غير دافع المحبة، وبغض النظر عن تاريخ العوامل والتأثيرات التي دخلت في تكوين خلقه وجعلته محبًّا للآخرين ولسعادتهم. نستنتج إذن:

1) إن فكرة الفضيلة تدلّ على مجموعة من الخصال والطباع الثابتة التي تؤدي بصاحبها إلى القيام بالأعمال الصالحة، ولذلك ليس لها أي علاقة مباشرة بمبدأ اللاحتمية أو بفكرة الحرية الناتجة عنه.

2) ليتسنى لنا أن نقول عن سعيد إنه إنسان فاضل لا ينبغي علينا أن نفترض أنه كلما اختار، وفقًا لميوله وخصاله الفاضلة كان باستطاعته أيضًا أن يتخلى عن هذه الميول والخصال ليختار بدوافع من نوع آخر.

ورد معنا أن فكرة الفضيلة تشير بالدرجة الأولى إلى خصال وطباع ثابتة يتحلّى بها سعيد نستدل بواسطتها إلى نوعية الأعمال التي يقوم بها، لذلك نرى أن مقدرتنا على التنبؤ بنوعية الأفعال التي ستصدر عن سعيد تتناسب تناسبًا طرديًّا مع ثبات خصاله وطباعه الفاضلة، أي أن السببية بمعنى الارتباط المنتظم بين الأحداث (أي بين سعيد وأفعاله) وبمعنى المقدرة على التنبؤ تلعب دورًا هامًا في معنى الفضيلة لأنه كلما كانت ميول سعيد الفاضلة أمتن كان تنبؤنا بنوعية أفعاله المستقبلة أحكم وأضبط. لذلك نجد أن الإنسان الفاضل هو أيضاً الإنسان الذي يُعتمد عليه، أي يعتمد عليه في أن يقوم بأفعال وأعمال ذات طابع معين. والمثال الأعلى للإنسان الفاضل هو أن يكون «آلة فضيلة» يعتمد عليها في كل الأوقات بأن تقوم بالأعمال الصالحة من الناحيتين الداخلية والخارجية. أي إذا أصبح سعيد «آلة فضيلة» ستكون جميع أفعاله صادرة بدافع المحبة وستؤدّي دائمًا إلى نتائج حسنة. لا شك أن أصحاب مبدأ اللاحتمية سيعترضون على هذه الفكرة بقولهم إن سعيدًا الذي كان باستطاعته أن يختار العمل السيىء عندما تم اختياره للعمل الصالح إنسان أفضل من سعيد الذي يختار العمل الصالح دومًا كما لو كان «آلة فضيلة» . أي

أنهم يعزون خيرًا أصيلاً إلى هذه الاستطاعة البحت على اختيار العمل السيىء، مما يجعلهم يفضلون سعيدًا الحر على «آلة الفضيلة» . ولكن هذا القول مردود لأنه ينسب خيرًا أصيلًا إلى إمكانية صرف لن يرضى أحد عن تحوّلها إلى حقيقة واقعة بما فيهم القائلون بمبدأ اللاحتمية. عندما نتدرج بموقف القائلين باللاحتمية إلى نتائجه المنطقية يفترض منا الإقرار بالحصيلة التالية: أن يختار سعيد فعلًا سيئًا مع استطاعته عدم اختياره أو اختيار ضدّه أفضل من أن يختار دائمًا الأفعال الصالحة كما لو كان آلة فضيلة. غير أن هذا القول فاسد أيضًا لأنه يجعل اختيار الأعمال السيئة (في بعض الأحوال) أفضل من اختيار الأعمال الصالحة، وهذا قول ينطوي على تناقض ذاتي لأن القضية (أ) أفضل من (ب) تستلزم أن تكون القضية (أ) أصلح من (ب) صادقة، ولا يعود لقولنا بأن «أ أصلح من ب ولكن ب أفضل من أ» أي معنى.

الواجب والمسؤولية والعقاب والثواب: يميّز كل إنسان في هذه الحياة بين الأشياء التي يقدرها بمقياس الفوائد والحسنات التي يجنيها منها وبين الأشياء التي يقدرها لاعتقاده بأن لها قيمة ذاتية بغض النظر عن الفوائد والحسنات التي قد يجنيها أو لا يجنيها منها. لا شك عندي كذلك أن كل إنسان يميز بين الأفعال التي يقوم بها لتحقيق رغباته ومشيئته وميوله والأفعال التي يقوم بها لأنه يعتبرها واجبات أخلاقية بغض النظر عن مشاعره وميوله الحاضرة نحوها. بعبارة أخرى، إذا سلّمنا بأن (و) واجب، نسلّم أيضًا وجوبها مستقل عن رغبتنا في القيام أو في عدم القيام بها. في الواقع أننا نعرف تمامًا أن القيام بالواجب كثيرًا ما يصطدم بميولنا ومشاعرنا ورغباتنا الحاضرة لأنه يتطلب منا أن نسير في اتجاه معاكس لها. إن نداء الواجب ينبّهنا إلى إعتبارات هامة كاد أن يطويها النسيان من جراء انغماسنا في إرضاء حاجات الساعة ورغبات الحاضر المباشر، أي يشعرنا نداء الواجب بأنه سيكون لهذه الاعتبارات المهملة حاليًا أهمية كبرى في وقت لاحق في حياتنا وينبّهنا إلى هذه الحقيقة التي تغاضينا عنها بسبب انغماسنا في مقتضيات اللحظة الحاضرة. نستنتج مما ورد الحقائق التالية: 1) إذا كانت (و) واجبًا فإن وجوبها مستقل عن قبولنا بها أو رفضنا لها. 2) ليقوم سعيد بهذا الواجب (في سبيل القيام بالواجب لا خوفًا من العقاب أو طمعًا بالمكافأة) عليه أن يعترف بوجوب (و) أولًا، وإذا قام سعيد بهذا الواجب دون اعتراف مسبق بوجوبه لا بد أن يكون

ذلك ناجمًا عن خوفه من العقاب أو طمعه بالمكافأة. غير أن هذا لا يعني أن مجرد اعتراف سعيد بوجوب (و) كافٍ لدفعه إلى القيام بواجبه، ومن هنا تأتي أهمية العقاب والثواب بالنسبة لمشكلة الواجب لأنهما يتمّمان هذا النقص. يدعي القائلون باللاحتمية بما أن اعتراف سعيد بوجوب (و) شرط أساسي ليقوم بها، ينبغي علينا أن نسلّم بأن سعيدًا كان حرًّا عندما اعترف بها. أما النظرة الحتمية فتقول بأن اعتراف سعيد بوجوب (و) أو عدم اعترافه بها يتوقّف على طباعه وخلقه وتاريخ حياته وتربيته وما إليه من العوامل التي تدخل في تكوين شخصية الإنسان، لذلك يصرون على أن سعيدًا لا يواجه احتمال الاعتراف بوجوب (و) واحتمال عدم الاعتراف بها كطرفين مستويين يختار بينهما بصورة كيفية أو تلقائية ذلك لأن طباعه وخلقه (وعوامل أخرى) تجعله بطبيعة الحال أكثر ميلًا إلى أحد هذين الطرفين مما هو إلى الآخر. يتطلب موقف القائلين باللاحتمية أن تتقبل طباع سعيد وشخصيته الخير (اعترافه بوجوب و) والشر (عدم الاعتراف بها) على حد سواء. غير أنه لو افترضنا ـ على سبيل المثال ـ أن سعيدًا إنسان فاضل هل يتقبّل خلقه الخير والشر على حدا سواء؟ لو كان الجواب بالإيجاب ـ كما يقول أصحاب حرية الاستواء ـ لما اعتبرناه فاضلًا ولما اعتمدنا عليه للقيام بأنواع معينة من الأعمال دون سواها. والنتيجة المنطقية لهذا الكلام هي أن قيام سعيد بواجبه بعد الاعتراف بهذا الواجب لا يفترض أنه كان باستطاعته ألّا يعترف به في الظروف والأحوال نفسها التي تمّ فيها اعترافه. أي أن فكرة الواجب ليست مرهونة باللاحتمية. في الواقع يعترف كل إنسان بوجود واجبات يجدر به أن يحققها غير أن إنجازها أو عدمه يتوقف على الظروف المحيطة به، وتبقى واجبات أخرى يعجز عن إدراكها والاعتراف بها ولذلك إما أن يقوم بها عن طريق الصدفة أو خوفًا من العقاب، وإما ألّا يقوم بها أبدًا. ولكن الواجب يبقى واجبًا سواء أن أعترف به سعيد أم لم يعترف، إن عجز عن إدراكه أم لم يعجز. هل يتعارض هذا القول الأخير مع القاعدة القائلة بأن «الوجوب يفترض الاستطاعة»[1]؟ إذا كان سعيد عاجزًا (لسبب من الأسباب) عن إدراك وجوب

(1) أي أن الواجب يفترض استطاعة المكلف على القيام به.

(و) فأهمل القيام بها، فهل يسقط الوجوب عن (و) بسبب عجز سعيد؟ والجواب هو كلا لأن القاعدة الأخلاقية المذكورة ليست إلّا قاعدة عامة تقول: من حيث المبدأ، الوجوب يفترض الاستطاعة وليس من الضروري أن تتوفّر هذه الاستطاعة في كل حالة فردية كشرط لاحتفاظها بوجوبها. أي أن وجوب (و) يفترض استطاعة الإنسان عامة على القيام بها، ولكنه لا يفترض توفر هذه الاستطاعة في جميع الحالات الفردية. ولو أردنا أن نجعل وجوبها مرهونًا باستطاعة الأفراد لسقط الوجوب عنها مرارًا كثيرة. وهذا قول مردود، لأنه إما أن يكون وجوبها دائمًا وثابتًا ومستقلًا عن الأحوال العارضة أو لا تكون واجبة على الإطلاق. لذلك عندما يهمل سعيد واجبًا معينًا (و) ونريد تحديد مدى مسؤوليته عن هذا الإهمال، فإننا لا نتساءل عن وجوب (و)، بل نحاول أن نعرف إذا كان ثمة وجود لظروف استثنائية عطّلت استطاعة سعيد عن القيام بواجبه، وإذا تيقنّا من وجود هذه الظروف اعتبرنا سعيدًا معذورًا في إهماله. وعليه، نرى أن اعتراف سعيد أو عدم اعترافه بوجوب ولا يؤثر على هذا الوجوب البتة، كذلك الأمر بالنسبة لاستطاعته أو عدم استطاعته القيام بها. وفي الحالات التي يكون فيها سعيد عاجزًا عن إدراك وجوب (و) أو عاجزًا (لسبب من الأسباب) عن القيام بها نحاول أن نزيل هذا العجز - بإزالة أسبابه - عن طريق الإرشاد والإصلاح والعلاج والعقاب الموجّه إلى تقويم المذنب لا إلى مجرد الاقتصاص منه.

يعترض القائلون باللاحتمية أنه ما لم يكن سعيد حرًّا في اختياره الاعتراف أو عدم الاعتراف بوجوب (و) يكون العقاب الذي ننزله به (إذا لم يقم بالواجب المذكور) نوعًا من القسوة والوحشية. هذا القول يُدخلنا في صلب موضوع العقاب والثواب وعلاقتهما بالقيم الأخلاقية عامة وبمشكلة الحرية خاصة. بعبارة أخرى، تدّعي هذه الطائفة من المفكرين بأن العقاب لا يكون مشروعًا ولا الثواب مقبولًا، ما لم يكن باستطاعة الذات الفاعلة أن تختار غير الفعل الذي اختارته في الظروف والأحوال نفسها، والتي تم فيها اختيارها. غير أن هذا الرأي يأخذ العقاب بمعنى الاقتصاص من سعيد ليكفّر عن الخطيئة التي ارتكبها ويأخذ الثواب بمعنى التعويض عليه لقيامه بفعل صالح. وقبل أن نمحّص بدقة هذه النظرة إلى العقاب والثواب. يجب أن نبيّن أن فكرة العقاب الذي يهدف إلى الاقتصاص والتكفير فحسب، وليس إلى

إصلاح المذنب، فكرة قديمة وبالية لا تتناسب مع معارفنا العلمية الحديثة عن طبيعة الإنسان ونفسيته وتركيب شخصيته. إن إنزال العقاب بسعيد لمجرد الرد على الذنب الذي اقترفه في الماضي ولمجرد تحقيق نوع من التوازن بين الذنب وبين الألم الذي نوقعه بسعيد لا يحقِّق العدالة المنشودة ولا يمحو الذنب الذي ارتكب ولا يساعد على إصلاح سعيد، بل إنه يزيد في شقائه وآلامه دون أي مبرر أو غاية معقولة. بعبارة أخرى، العقاب بقصد الاقتصاد في جوهره ليس إلّا شريعة العين بالعين والسن بالسن دون الالتفات إلى كل الاعتبارات الأخرى التي يجب أن تدخل في تقديرنا لطبيعة العقاب وغايته.

ذكرنا أن القائلين باللاحتمية يعتبرون حرية سعيد على الاختيار هي الأساس الذي نستند إليه عندما نعاقبه، فإذا أهمل واجبه، كان الرد المناسب على هذا الإهمال عقوبة معينة ننزلها به وإذا قام بواجبه كان الرد المناسب إعطاؤه مكافأة مماثلة. أي أن طبيعة الواجب (بالنسبة لهذا الرأي) تتطلّب إنزال العقوبة بالمهمل وتتطلّب مكافأة الحريص عليه، وبذلك يحصل كل إنسان على ما يستحقه من جزاء وتتحقق العدالة! ولكن عندما نحلّل فكرة الواجب تحليلاً دقيقًا يتبيّن لنا أن رأي القائلين باللاحتمية في موضوع العقاب والثواب رأي خاطىء، لأن فكرة الواجب بحد ذاتها لا تتطلّب إنزال هذا النوع من العقوبات بأحد ولا إعطاء مثل هذه المكافآت إلى أحد، وبما أننا نعتبر أن الواجب واجب بمعزل عن العقوبات والمكافآت التي قد تلحق بنا من جراء القيام أو عدم القيام به، نستنتج من ذلك أنه عندما يهمل سعيد القيام بواجبه (و) فإن العقوبة الوحيدة التي يستلزمها وجوب (و) هي فقدان سعيد للخير الأصيل الماثل في (و) الذي كان سيجنيه لو قام بواجبه. بعبارة أخرى، إن العقوبة الوحيدة التي تنبع من طبيعة الواجب هي أن يفقد المذنب الخير الأصيل الماثل في هذا الواجب، وأي عقوبة أخرى تنزل به تأتي من مصادر خارجية كالمجتمع أو السلطات المسؤولة أو الإله إلخ... لذلك نرى أن العقوبات التي تنزل بسعيد عند تهاونه في القيام بواجبه ليست جزءًا أساسيًّا من الخير الأصيل (الكامن في الواجب) الذي يفقده بسبب هذا التعاون كما أن المكافآت التي يحصل عليها عند قيامه بواجبه لا تشكل جزءًا أساسيًّا من الخير الأصيل الذي يجنيه في هذه الحال. وإذا كان مقام سعيد الأخلاقي يتوقف على قيامه بالواجب لذاته أو في سبيل تحقيق الخير

الكامن فيه لا علاقة إذن للعقوبات والمكافآت بهذا المقام، لأن كل هذه الإجراءات تضمن ـ إلى حد ما ـ تقيد سعيد الخارجي بالواجب ولكنها لا تضمن تقيده الداخلي. أي أن العقوبات والمكافآت لا ترفع من مقامه الأخلاقي بشيء، ولذلك لا نعتبرها كامنة في طبيعة الواجب. لذلك نقول: إن العقوبات والمكافآت إجراءات خارجة عن ماهية الواجب المجردة وعن الخير الأصيل الكامن فيه ويقصد منها تحقيق غايات عملية واجتماعية معينة عن طريق التهديد والتشويق. لا شك أن العقاب بمعناه الإصلاحي يلجأ في أحيان كثيرة إلى التهديد بالعقوبات والتشويق بالمكافآت ولكن هدفه في ذلك هو إصلاح المذنب لا مجرد الاقتصاص منه لإثم ارتكبه في الماضي. نستنتج مما سبق الحقائق التالية:

1) إن فكرة الواجب بحد ذاتها لا تستلزم العقاب بمعنى الاقتصاص.

2) يفترض العقاب بمعنى الاقتصاص حرية الذات الفاعلة (بمعنى حرية الاستواء) بينما يفترض العقاب الهادف إلى إصلاح المذنب وجود أسباب موجبة لكافة أفعال الإنسان .

3) إن فكرة الواجب لا تفترض حرية الذات الفاعلة .

4) إن فكرتي الواجب والعقاب (بمعناه الإصلاحي) منسجمتان تمامًا مع مبدأ الحتمية.

البحث في موضوع العقاب والثواب يقود بطبيعة الحال إلى مشكلة المسؤولية التي تعود بنا بدورها إلى موضوع العقاب والثواب، لأن مجرد قولنا بأن سعيدًا مسؤول عن عمل سيىء هو نوع من العقاب المخفّف عن طريق الذم وقولنا بأنه مسؤول عن عمل حسن هو نوع من المكافأة عن طريق المدح. سأبدأ مناقشة موضوع المسؤولية بتمحيص العلاقة القائمة بين الذات الفاعلة (سعيد) وبين أفعالها التي تعتبر مسؤولة عنها.

يقول أصحاب مبدأ اللاحتمية أن سعيدًا لا يعتبر مسؤولاً عن أي فعل من الأفعال (ف) ما لم نسلم بأنه كان باستطاعته عدم اختياره أو اختيار ضده في الظروف والأحوال نفسه التي تمّ فيها اختياره لـ(ف). أي أنهم يجعلون مبدأ اللاحتمية الأساس الذي ترتكز إليه فكرة المسؤولية. وتقول هذه

الطائفة من المفكرين أن مبدأ الحتمية لا يجيز لنا أن نعتبر سعيدًا مسؤولًا عن أفعاله لأنها ناتجة عن سلسلة من الأسباب الموجبة التي تشمل ماضيه بأسره وتاريخ حياته، وإن لم يكن من بد في تحديد المسؤولية، فإنها تقع على عاتق هذه السلسلة من الأسباب لا على عاتق سعيد. أما أصحاب مبدأ الحتمية فيقولون إن اللاحتمية تلاشي العلاقة القائمة بين الذات الفاعلة وبين أفعالها الحرة وبذلك تنسف الأساس الذي يجيز لنا أن نعتبر سعيدًا مسؤولًا عن الأفعال التي يختارها بملء حريته (أي حرية الاستواء)، وذلك لأن الأفعال الحرة - عند اللاحتميين - تلقائية والأفعال التلقائية ليست من صنع أحد، فكيف نعتبر سعيدًا مسؤولًا عن أفعال لم يصنعها بنفسه؟ يبدو إذن أن سعيدًا ليس مسؤولًا عن أفعاله ولا فارق في ذلك بين الحتمية واللاحتمية. صاغ الفيلسوف المعاصر تشيزولم[1]، هذا المأزق الذي يحيط بفكرة المسؤولية على النحو التالي:

إما أن تكون أفعال سعيد صادرة عن أسباب موجبة أو لا تكون: فإن كانت صادرة عن هذه الأسباب لن يتمكّن سعيد من تجنّبها، ولذلك لا يمكن أن يعتبر مسؤولاً عنها إما إذا لم تكن أفعاله صادرة عن أسباب موجبة فإنها ستكون تلقائية أو اتفاقية، وبطبيعة الحال لا يمكن أن يعتبر مسؤولًا عنها... وفي كلا الحالين لا يجوز إنزال العقاب بسعيد لأنه غير مسؤول عما فعل.

عبر المفكر ب. إدواردز[2] عن رأي مشابه بقوله: إذا سلّمنا بحقيقة الحتمية لا يمكننا أن نعتبر سعيدًا مسؤولاً عن أفعاله لأن خلقه وطباعه ورغباته التي تصدر عنها أفعاله تكوّنت بتأثير عوامل الوراثة والبيئة منذ طفولته.

إذا نظرنا بشيء من الدقة إلى هذه الآراء وجدنا أن خطأ بسيطًا فيها هو الذي يولّد الصعوبات التي واجهتنا في فكرة المسؤولية. عندما يقول تشيزولم إن المسؤولية تتعارض مع الحتمية، إنه يؤوّل فكرة المسؤولية على أساس اللاحتمية وعندما يقول إن المسؤولية تتعارض مع اللاحتمية أنه يؤوّل فكرة

(1) R.Chisolm,«Responsibility and Avoidability», Freedom and Determinism in the **Age of Science,** ed. S. Hook,

(2) المرجع السابق، ص104. P. Edwards, «Hard and Soft Determinism».

المسؤولية على أساس مبدأ الحتمية. فإذا توقفنا عن هذا الخلط في الأفكار المتناقضة ستتلاشى الصعوبات والمشكلات المحيطة بفكرة المسؤولية. يتبيّن لنا من مراجعة أقوال تشيزولم التي استشهدنا بها أنه يعتبر سعيدًا مسؤولًا عن أفعاله إذا كان باستطاعته تجنّب هذه الأفعال وهذا القول يركّز المسؤولية على أساس مبدأ اللاحتمية، فهل من عجب إذن أن تتعارض فكرة المسؤولية، المؤولة على أساس اللاحتمية، مع مبدأ الحتمية؟ أي أن التعارض ليس بين فكرة المسؤولية بصورة عامة وبين مبدأ الحتمية وإنما بين اللاحتمية التي أوّلنا على أساسها فكرة المسؤولية وبين الحتمية. ومن جهة أخرى نجد أنه عندما يقول تشيزولم بأن المسؤولية تتعارض مع اللاحتمية (أن أفعال سعيد تكون عندئذ تلقائية أو اتفاقية) فإنه يؤوّل فكرة المسؤولية على أساس مبدأ الحتمية لأنه لا يعتبر سعيدًا مسؤولًا إلّا إذا كان صانعا لأفعاله، فهل من عجب إذن أن تتعارض فكرة المسؤولية المؤولة على أساس مبدأ الحتمية مع مبدأ اللاحتمية؟ وتنطبق هذه الاعتبارات التي سقناها في نقد آراء تشيزولم على أقوال إدواردز لأنه يؤوّل فكرة المسؤولية على أساس اللاحتمية ومن ثم يعلن أنها تتعارض مع مبدأ الحتمية. بعد هذا النقاش لا يزال السؤال يجابهنا على أي أساس نعتبر سعيدًا مسؤولًا؟

لا يمكننا أن نعتبر الأسباب البعيدة لأفعال سعيد مسؤولة لأن ذلك أمر سخيف ولا يؤدّي بنا إلى أي نتائج إيجابية ولكي نعتبر سعيدًا نفسه مسؤولاً عن أفعاله (ف) يكفينا أن نعرف أن سلوكه سيتأثّر إذا اعتبرناه مسؤولاً عنها، بعبارة أخرى الغاية من اعتباره مسؤولاً عن (ف) (ومعاقبته أو مكافأته إذا لزم الأمر) هي التأثير عليه ليتحاشى مثل هذه الأفعال في المستقبل وإذا نجح الإجراء لن يعود سعيد إلى اختيار (ف) من جديد. بطبيعة الحال، لا يمكننا أن نطبق مثل هذه الإجراءات الإصلاحية على الأسباب البعيدة التي أثّرت في تكوين خلق سعيد وطباعه وميوله إلّا ضمن حدود ضيقة كأن نعتبر مثلاً مجتمعه ومحيطه العائلي ونظم التربية السائدة في بلده مسؤولة عن ذنوبه وهفواته. ولكن الغاية من اعتبار هذه الأشياء مسؤولة عن أفعال سعيد ليست خلق الأعذار لتبرير أفعاله بل التركيز على ضرورة إصلاحها حتى لا تنجب لنا (بقدر الإمكان) مذنبين من أمثال سعيد. لذلك عندما نعتبر المجتمع والعائلة والتربية مسؤولين عن سلوك الفرد، إننا بذلك نحاول إصلاحها والتأثير فيها.

يتبيّن لنا إذن أن فكرة المسؤولية تشمل النقاط التالية:

1) نعتبر سعيدًا مسؤولًا عن فعل ما (ف) إذا صدر عنه هذا الفعل وجاء وفقًا لمشيئته وإرادته ورغباته.

2) اعتبار سعيد مسؤولًا عن (ف) سيؤثر في سلوكه واختياراته المستقبلة.

3) إن طبيعة هذا التأثير سببية، ولو لم تكن كذلك لما توقّعنا فارقًا بين سلوك سعيد قبل أن نحمله مسؤولية أفعاله وبعدها.

4) تنسجم فكرة المسؤولية انسجامًا تامًّا مع مبدأ الحتمية.

5) إننا نعتبر سعيدًا مسؤولاً عن (ف) لأنه كان باستطاعته أن يختار غير (ف) في الظروف والأحوال نفسها التي تمّ فيها اختياره لها، بل لأن التجارب قد بيّنت أن اعتباره مسؤولًا عنها (ومعاقبته إذا تطلّب الأمر) يؤثّر فيه تأثيرًا إيجابيًا ويجعله أكثر ميلاً إلى تجنب (ف) في المستقبل مما كان عليه في السابق.

في الواقع عندما يعتبر القائلون باللاحتمية إن الأفعال الحرَّة تلقائية فإنهم يلاشون علاقة الارتباط بين الذات الفاعلة وبين هذه الأفعال. فهل يعقل أن نعتبر سعيدًا مسؤولًا عن أفعال تلقائية لم تصدر عنه ولم يكن له يد في صنعها؟ وهل يعقل أن نعاقبه عليها ونحن نعلم أنه لن يكون لهذا الإجراء أي تأثير إيجابي يجعله يتجنّب مثل هذه الأفعال في المستقبل؟ تحت إلحاح هذه الأسئلة والاعتبارات يضطر أصحاب مبدأ اللاحتمية إلى اللجوء إلى فكرة الاقتصاص ليبرّروا العقاب ويجعلوه مشروعًا. وقد بيّنا في السابق أن فكرة العقاب لمجرد الاقتصاص من المذنب فكرة مردودة.

مرّ معنا أن بعض المفكرين يعتبرون الإحساس بالخطيئة والندم والأسف برهانًا على اللاحتمية إذ لا معنى لهذا الإحساس ولا جدوى منه ما لم يكن باستطاعة الإنسان أن يختار غير الفعل الذي اختاره ثم ندم عليه. أي أن شعور سعيد بالندم يتضمن العوامل التالية:

1) إحساس بالخطيئة لقيامه بعمل سيىء.

2) شعور بأنه كان ينبغي عليه ألّا يقوم بهذا العمل.

3) شعور بأنه كان باستطاعته ألّا يقوم به.

وهذا ما يسميه بعض الفلاسفة: «الإحساس المباشر بحريتنا» ويعتبرونه دلالة واضحة ومباشرة على حقيقة الحرية وعلى صدق مبدأ اللاحتمية.

يجب أن نميّز بين الحرية كحقيقة واقعة، وبين الشعور بالحرية الذي يحسّه كل إنسان عندما يفعل ويختار، وزيادة في الايضاح لنأخذ مثالًا معيّنًا: لنفترض أن سعيدًا وقع تحت تأثير التنويم المغناطيسي وأخذ يفعل كل ما يأمره به المنوّم، إننا لا نعتبر سعيدًا حرًّا في أفعاله على الرغم من إحساسه بأنه يقوم بهذه الأفعال بملء إرادته وعلى الرغم من شعوره بأنه كان باستطاعته أن يختار غير ما اختاره من الأفعال. يتبيّن لنا إذن أن إحساس سعيد بحريته لا يثبت أنه بالفعل كان باستطاعته أن يختار غير ما اختاره من الأفعال. بعبارة أخرى، إن إحساس الإنسان بالحرية لا يشكّل دلالة كافية على حقيقة الحرية (بمعنى حرية الاستواء طبعًا). قد يعتقد سعيد مثلاً أنه اقترف ذنبًا مشينًا فينتابه إحساس بالخطيئة حتى لو كان اعتقاده خاطئًا مما يبيّن أن الإحساس بالخطيئة لا يشكّل دلالة كافية على أن سعيدًا قد أذنب فعلًا، لأن هذا الإحساس يتوقف على اعتقاد سعيد بأنه أذنب لا صحة هذا الاعتقاد. وكما أن إحساسنا بالخطيئة لا يشكّل دلالة كافية على أننا في الواقع قد أذنبنا كذلك أن الشعور بالحرية الذي يلازم إحساسنا بالخطيئة والندم لا يدل على أنه كان باستطاعتنا أن نختار غير الأفعال التي اخترناها وندمنا عليها. لذلك لا يمكننا أن نعتبر سعيدًا حرًّا (بمعنى حرية الاستواء) من مجرد شعوره بالحرية لأن الإنسان يشعر بالحرية - على وجه العموم - عندما تكون أفعاله منسجمة مع دوافعه وميوله وأفكاره ورغباته إلخ... وبما أن أفعال سعيد - عندما كان واقعًا تحت تأثير التنويم المغناطيسي - جاءت منسجمة مع هذه العوامل شعر بأن أفعاله واختياراته كانت حرَّة مع أنه كان مسيّرًا من قبل المنوم.

ولكن لماذا يشعر النادم أنه كان باستطاعته أن يختار خلاف الفعل الذي اختاره؟ لنجيب على هذا السؤال نعود إلى تحليل الإحساس بالندم. عندما يحس سعيد بالندم يشعر أن إحساسه موجّه إلى فعل مضى (ف) ويأسف الآن لأنه قام به كما يشعر أنه لن يقوم بمثل هذا الفعل في المستقبل طالما بقي متأثّرًا بندمه. وبطبيعة الحال، يستنتج سعيد من هذا الشعور أنه كان باستطاعته

أن يتحاشى (ف) في الماضي تمامًا كما سيتحاشاها في المستقبل تحت تأثير الشعور بالندم. هذا هو مصدر الشعور بالحرية (بمعنى حرية الاستواء) الذي يرافق الإحساس بالندم. ولكن الذي غاب عن ذهن سعيد هو أنه لما قام بالفعل المأسوف عليه، لم يكن يشعر بسوئه كما يشعر به الآن في ساعة الندم، بعبارة أخرى سعيد النادم يختلف ـ من الناحية الأخلاقية ـ عن سعيد الذي قام بالفعل المأسوف عليه ولذلك نقول إنه لم يكن باستطاعة سعيد المذنب أن يختار كما يختار سعيد النادم.

نستنتج مما ورد الحقائق التالية:

1) إن إحساس سعيد بالندم لا يدل على أنه كان باستطاعته أن يختار غير الفعل الذي اختاره.

2) إن سعيدًا النادم لن يقدم على أفعال شبيهة بالفعل المأسوف عليه ما لم يتلاشَ تأثير الندم عنه تلاشيًا تامًّا.

3) إن ندم سعيد موجّه إلى خلقه كما كان عليه الخلق في السابق عندما اقترف الذنب الذي يندم عليه الآن، لا إلى حرية إرادته المزعومة. عندما يشعر سعيد بأهمية التقيّد بواجبات كان قد أهملها في السابق ويندم على هذا الإهمال، فإن ندمه موجّه إلى خلقه السابق الذي صدر عنه هذا الإهمال وليس إلى استطاعته المزعومة في أن يفعل خلاف ما فعله في ذات الظروف والأحوال التي تمّ فيها فعله.

أستنتج إذن أنه بالنسبة للنظرية الأخلاقية التي دافعت عنها أن الذات الفاعلة هي المسؤولة عن أفعالها وهي التي تعاقب وتكافأ وهي التي تندم على أحوالها وأفعالها السابقة في ضوء أوضاعها وأحوالها الحاضرة، وهي التي تتأثّر بالندم وتتغيّر بفعله. أما الأفعال التي تصدر عنا دون أن نعتبر أنفسنا مسؤولين عنها (كالأفعال التي تصدر في حالات الجنون الطارىء أو تحت تأثير المخدرات أو تحت تأثير هوى عنيف) فلا نندم عليها لأنها لم تصدر وفقًا لمشيئتنا وميولنا، واعتبارنا مسؤولين عنها لن يمنع وقوعها في المستقبل. في هذه الحالات نأسف فقط للشر الذي وقع للآخرين بسبب هذه الأفعال.

(3)

سأتمّم هذه المحاولة في شرح نظرية أخلاقية تستند إلى مبدأ الحتمية وتنسجم معه انسجامًا تامًّا بالرد على اعتراض قال به الفيلسوف الأميركي وليم جيمس. اختار جيمس الاعتقاد باللاحتمية لأنها تفسح مجالًا لأحداث المستقبل أن تكون أفضل مما كانت عليه أحداث الماضي ورفض الحتمية لأنها تقيّد المستقبل بصفات الماضي والحاضر. وعلى فرض أن ماضي العالم كان شرًّا تترك اللاحتمية فرصة لمستقبله في ألّا يكون مختلفًا عن ماضيه فحسب، بل وأن يكون أفضل منه أيضًا. أما الحتمية فتقيد مستقبل العالم بصفات ماضيه الشريرة. لذلك نرى أن اللاحتمية تحوّلت بين يدي جيمس إلى نظرة تفاؤلية نحو المستقبل أطلق عليها اسم «العالم المفتوح» (The Open Universe). ولكن إذا دقّقنا النظر في طبيعة هذا «العالم المفتوح» وجدنا أنه يقع تحت رحمة الاحتمالات التي تعصف به فإذا كانت اللاحتمية تفسح مجالاً لأحداث المستقبل بأن تكون أفضل مما كانت عليه أحداث الماضي، لا شك أن اللاحتمية تفسح أيضًا مجالًا لأحداث المستقبل بأن تكون أسوأ مما كانت عليه أحداث الماضي. وعلى فرض أن ماضي العالم كان خيرًا، تترك اللاحتمية فرصة لمستقبله في ألّا يكون مختلفًا عن ماضيه فحسب بل وأن يكون أسوأ منه أيضًا، أما الحتمية فتقيد مستقبل العالم بصفات ماضيه الحسنة. نرى إذن أن مبدأ اللاحتمية قد يؤدّي إلى مستقبل فيه الخير العميم وقد يؤدّي إلى كارثة رهيبة وليس لدينا أية ضمانات ترجّح الاحتمال الأول على الثاني. بالإضافة إلى ذلك، إذا كانت اللاحتمية لا تحرم المستقبل من أن يكون خيرًا عندما يكون الماضي شرًّا فإنها مقابلاً لذلك لا تمنع وقوع الشر في المستقبل بالرغم من أن الماضي كان خيرًا. فهل من مبرر أخلاقي إذن لتفضيل جيمس مبدأ اللاحتمية على الحتمية سوى أمله في أن يكون المستقبل أفضل من الماضي والحاضر؟ وما قيمة هذا الأمل عندما نضعه إلى جانب خوفنا من أن يكون المستقبل أسوأ من الماضي والحاضر؟ كان جيمس يشعر بالصعوبات التي تكتنف موقفه من اللاحتمية وتحيط بنظرية «العالم المفتوح» لذلك استعان بالعناية الإلهية ليضمن سير العالم على الطريق السوي ويتأكّد من أن نهايته ستكون نهاية سعيدة. وليشرح جيمس نظرته إلى العناية الإلهية شبّه العلاقة

القائمة بين الإله وحرية الإنسان بلعبة شطرنج تجري بين لاعب ماهر وبين لاعب مبتدىء. يقول جيمس إن اللاعب الماهر لا يعرف مسبقًا التحركات التي سيقدم عليها المبتدىء ولكنه يعرف جميع إمكانيات التحرك المتوفرة له (أي المبتدىء) وكلما حقق المبتدىء واحدة من هذه الإمكانيات يكون اللاعب الماهر مستعدًّا لها بحركة من عنده تلغي مفعولها وتسير بمجرى اللعبة نحو تحقيق هدفه النهائي وهو الانتصار على خصمه. كذلك الأمر بالنسبة للإله، إنه لم يحدد بصورة مسبقة الاختيارات التي سيقدم عليها الإنسان بل سمح له بالاختيار بين الممكنات المطروحة أمامه، وكلما حقّق الإنسان إحدى هذه الممكنات ردّ اللّه عليها (إذ دعاه الأمر إلى ذلك) بحركة من عنده توجّه مجرى الأمور نحو تحقيق غايته القصوى فيضمن بذلك للعالم النهاية التي أرادها له دون أن يكون الإنسان مسيّرًا. يبدو لي أن هذه المحاولة لإنقاذ نظرية «العالم المفتوح» وما تنطوي عليه من موقف متفائل، محاولة غير ناجحة لأن النتيجة العملية لإدخال فكرة العناية الإلهية (ولو بهذه الصورة الطريفة) في الموضوع هي إغلاق للعالم المفتوح ونسف اللاحتمية التي تبنّاها جيمس بحماس بالغ. وعلى سبيل المثال كيف يكون «العالم مفتوحًا» إذا كان مقدّرًا عليه منذ البداية أن ينتهي نهاية سعيدة وإذا كان محتمًا عليه أن يصل إلى غاية معينة؟ العالم المفتوح حقًّا معرض للمجازافات المصيرية والمخاطر النهائية التي قد تؤدي به إلى مأساة مفجعة عوضًا عن أن تؤدّي به إلى نهاية سعيدة. أما عالم جيمس الذي تحيط به العناية الإلهية وترعاه فلا يتعرّض مجراه لا إلى المجازافات المصيرية ولا إلى المخاطر الحقيقية لأن اللّه واقف بالمرصاد لكل اختيار يقوم به الإنسان. فإذا تبيّن له (أي اللّه) أن هذا الاختيار يخرج بمجرى الأحداث عن طريقها السوي الذي اختاره لها أعاد الأمور إلى مجاريها الطبيعية بحركة من عنده حتى تتحقّق الغايات القصوى التي ارتضاها للكون. بعبارة أخرى، لا يمكن لمبدأ اللاحتمية أن يتحوّل إلى نظرة متفائلة نحو المستقبل إلّا إذا أدخلنا عليه فكرة العناية الإلهية. والعناية الإلهية بدورها تغلق الكون المفتوح وتجعله خاضعًا لمشيئة اللّه وتسييره. لقد رفض جيمس الحتمية بصيغتها العلمية والفلسفية ليحلّ محلها حتمية العناية الإلهية. (راجع مقالة جيمس: The Dilemma of Determinism).

المـراجع

المراجع العربية

1 ـ أبو بكر الكلاباذي، «كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف»، تحقيق أ.ج. اربري، مطبعة السعادة، مصر، 1933.

2 ـ أبو نصر السراج، «اللمع في التصوف»، تحقيق ر.أ. نيكلسون، مطبعة بريل، لندن، 1914.

3 ـ أبو نعيم الأصبهاني، «حلية الأولياء»، القاهرة، 1937.

4 ـ أندريه كريسون، «برجسون»، ترجمة محمود قاسم، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة.

5 ـ برتراند رسل، «فلسفتي كيف تطورت»، ترجمة عبدالرشيد الصادق، مكتبة الانجلو المصرية، 1960.

6 ـ البيروني، «في تحقيق ما للهند من مقولة»، حيدر آباد، 1958.

7 ـ جورج طعمه، «لايبنتز»، دار الثقافة، بيروت، 1955.

8 ـ حبيب الشاروني، «بين برغسون وسارتر، أزمة الحرية»، دار المعارف، القاهرة، 1963.

9 ـ ر.أ. نيكلسون، «في التصوف الإسلامي وتاريخه»، ترجمة أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1947.

10 ـ «الصوفية في الإسلام»، ترجمة نور الدين شريبه، مكتبة الخانهجي، مصر، 1951.

11 ـ زكريا إبراهيم، «برجسون»، دار المعارف، القاهرة 1956.

12 ـ «مشكلة الحرية»، مكتبة مصر.

13 ـ زكي نجيب محمود، «براتراند رسل»، دار المعارف، مصر.

14 ـ «خرافة الميتافيزيقا»، مكتبة النهضة المصرية، 1953.

15 ـ «نحو فلسفة عملية»، مكتبة الانجلو المصرية، 1958.

16 ـ عبدالرحمن بدوي، «دراسات في الفلسفة الوجودية»، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1961.

17 ـ «شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية»، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

18 ـ «شطحات الصوفية»، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1949.

19 ـ فرنسوا ماير، «برغسون»، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1955.

20 ـ فريد الدين عطار، «تذكرة الأولياء»، تحقيق ر.أ. نيكلسون، مطبعة بريل، لندن، 1907.

21 ـ فوزية ميخائيل، «سورين كيركغورد، أبو الوجودية»، دار المعارف، مصر، 1962.

22 ـ القشيري، «الرسالة القشيرية»، 1384هـ.

23 ـ كمال يوسف الحاج، «هنري برغسون»، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1954.

24 ـ مراد وهبة، «المذهب في فلسفة برجسون»، دار المعارف، القاهرة، 1960.

25 ـ هنري برغسون، «التطور الخلاق»، ترجمة محمود قاسم، دار الفكر العربي، مصر، 1960.

26 ـ «منبعا الأخلاق والدين»، ترجمة سامي الدروبي وعبدالله عبدالدائم، دار الفكر العربي، مصر، 1945.

27 ـ «رسالة في معطيات الوجدان البديهية»، ترجمة كمال يوسف الحاج، منشورات كنوز الفكر الغربي، بيروت، 1945.

28 ـ الهجويري، «كشف المحجوب»، تحقيق ر. زوكوفسكي، لنينغراد، 1921.

29 ـ يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، دار المعارف، مصر، 1957.

المراجع الأجنبية

1 - Adolphe, L., La Philosophie Religieuse de Bergson, Paris, Presses Universitaires de France, 1946.

2 - Arberry, A. J., Sufism, Macmillan, New York, 1950.

3 - Alexander, H. G., The Leibniz-Clarke Correspondence, Philosophical Library, Inc., 1956, N.Y.

4 - Baisnee, J.A., «Bergson's Approach to God», The New Scholasticism, 10, 1936.

5 - Bennett, C. A., A Philosophical Study of Mysticism, Yale University Press, New Haven, 1923.

6 - Bergson, H., Essai Sur les Donn6es Imm6diates de la Conscience, F. Alcan, Paris, 1889.

7 - ——, «Introduction A la Métaphysiques», Revue de Métaphysique et de Morale, 11, 1903.

8 - ——— ,L'?volution Créatrice, F. Alcan, Paris, 1907.

9 - ————, La Pensée et le Mouvant, F. Alcan, Paris, 1923.

10 - ———, Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, F. Alcan, Paris, 1923.

11 - Berthelot, R., «L'Astrologie et la Pensée L'Asie», Revue de Métaphysique et de Morale, 40, 1933.

12 - Broad, C.D., «Leibniz' Last Controversy with the Newtonians» in Ethics and the History of Philosophy, Humanities Press, 1952, N.

13 - Campbell, C.A., «In Defense of Free Will», A Modern Introduction to Ethics, ed. M. K. Munitz, the Free Press, Glencoe, Itlinois, 1958.

14 - Cazanian, L., «Bergson on Ethics and Religion», University of Toronto Quarterly, 4, 1935.

15 - Chandler, A., «Bergson's Two Sources», Theology, London, 30, 1935

16 - Cheney, S., Men Who Have Walked With God, Alfred A. Knopf, New York, 1945.

17 - Chevalier, J., «Bergson et les Sources de la Morale» Revue des Deux Mondes, 9, 1932.

18 - Copleston, F. C., «Bergson on Morality», Proceedings of the British Academy, 41, 1955.

19 - Cor, R., «De la Morale Bergsonienne a l'Immoralisme», Mercure France, 258, 1935.

20 - Delacroix, H., Etudes d'Histoire et de Psychologie du Mysticisms, F. Alcan, Paris, 1908.

21 - Descartes, R., Philosophical Works, tr. by Haldane and Ross, Vols.I, II, Dover Publications Inc., 1955.

22 - Dyson, W.H., Studies in Christian Mysticism, J. Clarke & Co., London, 1913.

23 - Eckoff, W.J., Kant's Inaugural Dissertation of 1770, Columbia College, N.Y., 1894.

24 - Ewing, A.E, A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason, University of Chicago Press, Chicago, 1950.

25 - Forest, A., «La Réalité Concrète Chez Bergson et Chez Saint Thomas», Revue Thomiste, 16, 1933.

26 - Garnett, C.B., the Kantian Philosophy of Space, Columbia University Press, N.Y., 1939.

27 - Hook, S. (ed.) Determinism and Freedom in the Age of Modern Science, New York University Press, New York, 1958.

28 - Inge, W.R., Christian Mysticism, Charles Scribner's Sons, New York, 1899.

29 - James, W., The Varieties of Religious Experience, Longmans Green & Co., New York, 1929.

30 - ————, Essays in Pragmatism, ed. A. Castell, Hafner Publishing Co., New York, 1955.

31 - Jankelevitch, V., «Les Deux Sources de la Morale et de la Religion d'Après Bergson», Revue de Métaphysique et de Morale, 40, 1933.

32 - Jolivet, R., «De l'Évolutions Créatrice 'aux' Deux Sources», Revue Thomiste, 16, 1933.

33 - Juan of the Cross, St., The Ascent to Mount Carmel, Thomas Baker, London, MDccccVi.

34 - Kant, I., Inaugural Dissertation and Early Writings on Space, tr. J. Handyside, Open Court Publishing Co., Chicago, 1929.

35 - ————, Critique of Pure Reason, tr. N.K. Smith, Macmillan, London, 1956.

36 - Kelley, J. J., Bergson's Mysticism, St. Paul's Press, Freibourg, 1954.

37 - Kierkegaard, S., Philosophical Fragments, Princeton University Press, 1942.

38 - ———, Concluding Unscientific Postscript, Princeton University Press, 1949.

39 - ———, Johannes Climacus or De Omnibus Dubitandum, Est; ed. J.H. Croxall, Stanford University Press, 1958.

40 - Krakowski, E., «Bergson et les Philosophies de l'Heroisme», Mercure de France, 247, 1933.

41 - Lacroix, M., «Bergson et les Origines de la Morale et de la Religion», Le Correspondant, 327, 1932.

42 - Leibniz, 'Philosophical Papers and Letters, Vols. I, II, ed. by Le Roy, E. Loemaker, University of Chicago Press, Chicago, III., 1956.

43 - Levy - Bruhl, L., La Morale et la Science des Mœurs, F. Alcan, Paris, 1903.

44 - Loisy, A., Y-a-t-il Deux Sources de la Religion et de la Morale?, E. Nourry, Paris, 1933.

45 - Lovejoy, A. O., The Reason, The Understanding, and Time, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1961.

46 - Marsh, R.C. (ed.), Logic and Knowledge, Macmillan: New York, 1956.

47 - Martin, G., Kants Metaphysics and Theory of Science, Manchester Union Press, Manchester, 1955.

48 - Maritin, J., Bergsonian Philosophy and Thomism, Philosophical Library, New York, 1955.

49 - ———, Ransoming The Time, Charles Scribner's Sons, New York, 1941.

50 - Masse - Bastide, R. M., Bergson et Plotin, Presses Universitaires de-France, Paris, 1959.

51 - Masson - Oursel, P., «L'Inde n'a-t-elle Conçu qu'un Mysticisme Incomplet?», Revue de Métaphysique et de Morale, 40, 1933.

52 - Miroglio, A., et Y.D., «Réflexions sur les Deux Sources de la Morale et de la Religion», Revue Philosophique, 117, 1934.

53 - Nabert, J., «Les Instincts Virtuels et l'Intelligence dans les deux Sources de la Morale et de la Religion», Journal de Psychologie Normale et Pathologique, 31, 1934.

54 - Nicholson, D.H.S., The Mysticism of St. Francis of Assisi, Small Maynard & Co., Boston, 1923.

55 - Otto, R., Mysticism East and [Vest, Meridian Books Inc., New York, 1957.

56 - Paton, H.J., Kant's Metaphysic of Experience, 2 vols. Allen and Unwin, London, 1951.

57 - Penido, M., "Réflexions sur la Théodicée Bergsonienne", Revue Thomiste, 16, 1933.

58 - Plotinus, The Enneads, Pantheon Books Inc., New York.

59 - Romeyer, B. L., "Morale et Religion Chez H. Bergson", Archives de Philosophic, 9.

60 - Russell, Bertrand, The Problems of Philosophy, The Home University Library, London, 1912.

61 - ———, A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, Allen and Unwin, Ltd., London, 1951.

62 - ———, The Analysis of Mind, Allen and Unwin, London, 1921.

63 - ————, Our Knowledge of the External World, Allen and Unwin, London, 1926.

64 - ————, The Analysis of Matter, Dover Publications, New York, 1954.

65 - ————, An Inquiry into Meaning and Truth, Allen and

Unwin, London, 1940.

66 - ————, Human Knowledge Its Scope and Limits, Allen and

Unwin, London 1948.

67 - ————, Mysticism and Logic, Allen and Unwin, London, 1917.

68 - Schilpp, P.A. (ed.), The Philosophy of Bertrand Russell, Tudor Press, 1946.

69 - Sellars, W., and Hospers. J., (ed.) Readings in Ethical Theory, Appleton - Century - Crofts, Inc.. New York, 1952.

70 - Smith, Margaret, Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East, the Sheldon Press, London, 1931.

71 - Sunden, H., La Th6orle Bergsonienne de la Religion, Presses Universitaires de France, Paris, 1940.

72 - Suzuki, Essays in Zen Buddhism, First Series, London, 1927.

73 - Smith, N.K., A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, Humanities Press, N.Y., 1950.

74 - ———— N. K., New Studies in the Philosophy of Descartes, Macmillan, London, 1952.

Wells, R., Leibniz Today, Review of Metaphysics, Vol. 10

75 - Tonquedec, J. de, «La Clef des Deux Sources», ?tudes, 213, 1932.

76 - ———, «Le Contenue des Deux Sources», ?tudes, 214, 215, 1933.

77 - Vincent, A., «Les Religions Statiques et Dynamiques de Bergson et l'Histoire des Religions», Revue des Sciences Religieuse, 16, 1935.

المصطلحات
مرتبة حسب الأبجدية

Active force	قوة فاعلة
Actual Occasion	ظرف واقعي (وايتهيد)
Antinomy	نقيضة
A priori	قبلي
Aspiration	تطلع (برغسون)
Attraction	إنجذاب (برغسون)
Becoming	صيرورة
Cause	علة، سبب، مؤثر
___, efficient	العلة الفاعلة
___, external	المؤثر الخارجي
___, final	العلة الغائية
Commitment	التزام
Compossibles	ممكنات مؤتلفة
Concept	تصور
Concrete	عيني
Construction	تركيب، تركيبة
Contemplation	تأمل

Contingency	الجواز
Critical	نقدي (كانت)
Descriptions	عبارات وصفية (رسل)
Determinism	الحتمية
Diversification	تنويع
Duree	ديمومة
Dynamique	حركي (برغسون)
Ecstase	انجذاب، وجد، نشوة
Elan vital	وثبة حيوية
Essence	ماهية، جوهر
Eternal objects	موضوعات أزلية (وايتهيد)
Euclidean	إقليدي
___, non	لا إقليدي
Experience	تجربة، خبرة
Extension	امتداد
External world	العالم الخارجي
Faits moraux	وقائع أخلاقية
Fallacy	مغالطة
Finalite	غائية (برغسون)
Finite	متناهي، بحدود
Function fabulatrice	الملكية الخرافية (برغسون)
Ideal	مثالي، ذهني

Illumination	إشراق، تنوير
Immanence	حلول
Incongruent counterparts	المتشابهات اللامتطابقات
Indeterminism	اللاحتمية
Indiscernible, Principle of the identity of	مبدأ اللامتمايزات
Individual	فرد، فردي
Inertia	قصور ذاتي
Infinite	غير متناهٍ، لا نهائي
Infra-Intellectuelle	في مستوى أدنى من مستوى العقل (برغسون)
Instinct virtuel	غريزة كامنة (برغسون)
Intelligence	ذكاء، عقل
Intuition	حدس
____, a priori	حدس قبلي
____, intellectual	حدس عقلي
____, outer form of	صورة الحدس الخارجي
____, pure	حدس محض
____, sensible	حدس حسي
Inwardness	الذاتية، الباطنية (كيركغورد)
Leap of faith	وثبة الإيمان
Matter	مادة، محتوى، مضمون
Mediation	الوساطة
Metaphysical exposition	العرض الميتافيزيقي (كانت)

Minimum vocabulary	المصطلحات الأولية (رسل)
Moi social, le	الأنا الاجتماعية
Monad	موناد، جوهر
Necessary	ضروري
Neutral stuff	هيولي محايدة (رسل)
Nirvana	نيرفانا
Normal	سوي
Normative	تقديري
Obligation	واجب، إلزام
____, le tout de l	مجموع الواجب
Occasionalism	الاتفاقية
Particular	جزئي
Particularity	الجزئي
Passion	انفعال
Passive	انفعالي
Perceiver	مشاهدة، مدرك
Perception	إدراك
____, sense	إدراك حسي
Phenomenal	ظواهري
Physical interpretation	تأويل شيئي
Place	موضع
Plenum	امتلاء

Possibility	إمكان
Predication	الحمل
Predicate	محمول
Pre-established harmony	تناسق أزلي مسبق
Presuppositionless beginning	البداية المطلقة، البداية التي لا تستند إلى أي افتراض مسبق
Pression social	ضغط اجتماعي (برغسون)
Primary matter	المادة الأولى
Propositon	قضية
Propositions, basix	قضايا أساسية
____, synthetic a priori	قضايا إخبارية قبلية، قضايا تركيبية قبلية
Qualitative	كيفي
Quantitative	كمي
Representation	تمثل، تمثيل
Self-reflexive	ينعكس على نفسه
Sensation	الحس، إحساس
Sense-data	معطيات حسية، حاضرات حسية
Sensibility	الحساسية
Sensory-core	نواة حسية (رسل)
Simultaneous	متآين
Space	مكان
____, absolute theory of	نظرية المكان المطلق

____, relational theory of	النظرية العلائقية للمكان
Spontaneous	تلقائي
Subject	موضوع
Subjective	ذاتي
Subjectivity	الذاتية
Sufficient reason	السبب الكافي، العلة الكافية
Supra - intellectuelle	فائق للعقل (برغسون)
Transcendental	متعالي (كانت)
____, Aesthetic	الحساسية المتعالية
____, Analytic	التحليل المتعالي
____, Dialectic	الجدل المتعالي
____, Exposition	العرض المتعالي
Transient particulars	جزئيات عابرة (رسل)
Understanding, the	الفهم (كانط)
Universal	كلي
Vaccum	خلاء
Verification	تحقيق
Vis Activa	القوى الفاعلة
Vis Viva	القوى الحية

المصطلحات
مرتبة حسب الأبجدية العربية

Occasionalism	الاتفاقية
Sensation	إحساس
Perception	إدراك
____, sense	إدراك حسي
Illumination	إشراق، تنوير
Euclidean	إقليدي
Commitment	التزام
Extension	امتداد
Plenum	امتلاء
Possibility	إمكان
Moi social, le	الأنا الاجتماعية
Attraction	انجذاب (برغسون)
Ecstase	انجذاب، وجد، نشوة
Passion	انفعال
Passive	انفعالي
Presuppositionless beginning	البداية المطلقة، البداية التي لا تستند إلى أي افتراض مسبق

Contemplation	تأمل
Physical interpretation	تأويل شيئي
Experience	تجربة، خبرة
Verification	تحقيق
____, Analytic	التحليل المتعالي
Construction	تركيب، تركيبة
Commitment	التزام
Concept	تصور
Aspiration	تطلع (برغسون)
Normative	تقديري
Spontaneous	تلقائي
Representation	تمثل، تمثيل
Pre-established harmony	تناسق أزلي مسبق
Diversification	تنويع
____, Dialectic	الجدل المتعالي
Particular	جزئي
Particularity	الجزئي
Transient particulars	جزئيات عابرة (رسل)
Contingency	الجواز
Determinism	الحتمية
Intuition	حدس
____, sensible	حدس حسي

____, intellectual	حدس عقلي
____, a priori	حدس قبلي
____, pure	حدس محض
Dynamique	حركي (برغسون)
Sensation	الحس، إحساس
Sensibility	الحساسية
____, Aesthetic	الحساسية المتعالية
Immanence	حلول
Predication	الحمل
Vaccum	خلاء
Duree	ديمومة
Subjective	ذاتي
Subjectivity	الذاتية
Inwardness	الذاتية، الباطنية (كيركغورد)
Intelligence	ذكاء، عقل
Sufficient reason	السبب الكافي، العلة الكافية
Normal	سوي
____, outer form of	صورة الحدس الخارجي
Becoming	صيرورة
Necessary	ضروري
Pression social	ضغط اجتماعي (برغسون)
Actual Occasion	ظرف واقعي (وايتهيد)

Phenomenal	ظواهري
External world	العالم الخارجي
Descriptions	عبارات وصفية (رسل)
____, Exposition	العرض المتعالي
Metaphysical exposition	العرض الميتافيزيقي (كانت)
___, final	العلة الغائية
___, efficient	العلة الفاعلة
Cause	علة، سبب، مؤثر
Concrete	عيني
Finalite	غائية (برغسون)
Instinct virtuel	غريزة كامنة (برغسون)
Infinite	غير متناهٍ، لا نهائي
Supra - intellectuelle	فائق للعقل (برغسون)
Individual	فرد، فردي
Understanding, the	الفهم (كانط)
Infra-Intellectuelle	في مستوى أدنى من مستوى العقل (برغسون)
A priori	قبلي
Inertia	قصور ذاتي
____, synthetic a priori	قضايا إخبارية قبلية، قضايا تركيبية قبلية
Propositions, basix	قضايا أساسية
Propositon	قضية
Active force	قوة فاعلة

Vis Viva	القوى الحية
Vis Activa	القوى الفاعلة
Universal	كلي
Quantitative	كمي
Qualitative	كيفي
___, non	لا إقليدي
Indeterminism	اللاحتمية
Primary matter	المادة الأولى
Matter	مادة، محتوى، مضمون
Essence	ماهية، جوهر
Indiscernible, Principle of the identity of	مبدأ اللامتمايزات
Simultaneous	متآين
Incongruent counterparts	المتشابهات اللامتطابقات
Transcendental	متعالي (كانط)
Finite	متناهي، بحدود
Ideal	مثالي، ذهني
____, le tout de l	مجموع الواجب
Predicate	محمول
Perceiver	مشاهدة، مدرك
Minimum vocabulary	المصطلحات الأولية (رسل)
Sense-data	معطيات حسية، حاضرات حسية
Fallacy	مغالطة

Space	مكان
Function fabulatrice	الملكية الخرافية (برغسون)
Compossibles	ممكنات مؤتلفة
Monad	موناد، جوهر
___, external	المؤثر الخارجي
Place	موضع
Subject	موضوع
Eternal objects	موضوعات أزلية (وايتهيد)
____, relational theory of	النظرية العلائقية للمكان
____, absolute theory of	نظرية المكان المطلق
Critical	نقدي (كانط)
Antinomy	نقيضة
Sensory-core	نواة حسية (رسل)
Nirvana	نيرفانا
Neutral stuff	هيولي محايدة (رسل)
Obligation	واجب، إلزام
Leap of faith	وثبة الإيمان
?lan vital	وثبة حيوية
Mediation	الوساطة
Faits moraux	وقائع أخلاقية
Self-reflexive	ينعكس على نفسه

صادق جلال العظم

دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة

Jadawel جداول

الكتاب: **دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة**

المؤلف: **صادق جلال العظم**

جداول

للنشر والتوزيع

الحمرا ـ شارع الكويت ـ بناية البركة ـ الطابق الأول

هاتف: 00961 1 746638 ـ فاكس: 00961 1 746637

ص.ب: 5558ـ13 شوران ـ بيروت ـ لبنان

e-mail: info@jadawel.net

www.jadawel.net

الطبعة الأولى عن جداول

شباط/فبراير 2012

ISBN 978-614-418-072-3

طبع في لبنان

Hamra Str. - Al-Baraka Bldg.

P.O.Box: 5558-13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2012 Beirut

تصميم الغلاف: محمد ج. إبراهيم

المحتويات

فلسفة صادق العظم الغربية الملتزمة بالعروبة

يمزج صادق العظم، في مجمل أعماله، بين الاهتمام الفلسفي الصرف وبين الانهماك التحليلي والتوجيهي بقضايا ومزالق مجتمعه. فنكسة 1967 شكّلت دافعًا لـ «النقد الذاتي بعد الهزيمة» (1968) ولـ «دراسات يسارية حول القضية الفلسطينية» (1970). أما «ذهنية التحريم» وسواه فحملت صدى توجّس العظم من استفحال وقع التطرّف في التوجّه والانتماء الدينيين على المنطقة العربية. ولعل «دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة» هذا، الصادر في طبعته الأولى سنة 1966، بعد حوالى عقدين على نكبة لم تكن النكسة قد لحقتها بعد، وقبل بلوغ الأصولية الدينية مداها الحالي، هو كتابه الأكثر تركيزًا على القضايا الفلسفية وأبعده عن الظرفية الطارئة أو الأزمات الداهمة. ومع هذا، فالشأن القومي العام لا يغيب أبدًا عنه.

يشتمل الكتاب على موضوعات مختلفة مما أنتجته الفلسفة الغربية الحديثة: من أبيستيمولوجية تبحث في الشك والإيمان وفي قرب العلوم أو بعدها عن اليقين، وميتافيزيقية تحاول تبرير العلاقة بين الفكر والمادة وبين خلق العالم ومستلزماته المكانية والمادية، وأخلاقية تفنّد المسؤولية وعلاقة الدين والقيم الاجتماعية بالفرد والمجتمع. وهو كتاب يصلح كمرجع كبير الأهمية والفائدة لتعريف القارىء العربي المهتم ببعض أهم معالم ومكونات الفلسفة الغربية الحديثة، مقدمًا نموذجًا يُحتذى للفهم الواضح المعمّق لها وللتعاطي النقدي العقلاني الخلّاق معها.

ومنذ الصفحة الأولى من المقدمة، يؤكّد العظم على التداخل والترافد بين الحضارة العربية والحضارة الغربية، مذكرًا بأن كلتيهما تبنّتا الأديان السامية ذاتها وانطلقتا من الفلسفة اليونانية عينها. والغاية المعلنة من التأكيد على هذا

التقارب هي حثّ المجتمع العربي على التفاعل الخلّاق مع الحضارة الغربية بدل استيرادها كمستهلك، وهو تفاعل أثبت العرب تاريخيًّا قدرتهم عليه وطول باعهم فيه. ولعلّ الغاية غير المباشرة من ذاك التذكير وهذا الحثّ على العقلانية المنفتحة هي إبعاد الزخم الشعبي الراهن عن خيارات انفعالية أو حاقدة أو انغلاقية لجأت إليها الشعوب العربية عندما رأت في الغرب عدوًا مناصرًا لأعدائها، الأمر الذي أضعفها وقدّم لعدوها عونًا كبيرًا. فكأن العظم هنا يتّفق مع ما يقوله الطاهر بن جلون على لسان بطل رواية «تلك العتمة الباهرة»، المستلهمة من شهادة أحد المعتقلين السابقين في سجن «تزمامارت» في الجزائر، من أن من ماتوا من السجناء قتلهم حقدهم على ظالميهم، ومن أن الحظ في البقاء لم يتوافر إلا لمن قدروا على شفاء أنفسهم منه.

والتجاور بين انهماك العظم بأمور المجتمع العربي واهتماماته الفلسفية الصرفة، التي كانت الفلسفة الغربية موئلها الأكبر والأغزر، يظهر هنا، بشكل خاص، في ما يتبناه من نظرة برغسون ونظرة فلاسفة غربيين آخرين إلى الدين والتصوف والأخلاق، كما في ما يرفضه أو ينتقده منها. وجدلياته المعارضة لمواقف كانط من الحرية ومن الأفضلية الخلقية والمتبنية لمبدأ الحتمية في السياق العملي الأخلاقي، والمتعاطفة مع النظرة الأرسطوطاليسية إلى الخير، فتجسّد إزاء الفكر الغربي انتقائية تفاعلية تبدو منبثقة عن إيمان بخصوصية عربية ممتلئة بقدر انبثاقها من فكر العظم وقناعاته الشخصيين.

وفي تناوله للأخلاق والدين، يعرض العظم نظرية برغسون التي تفصل ما بين ما يسميه «ساكن» وما يسميه «متحرك» من كل منهما. وهي نظرية ترجّع الساكن في كل من المجالين إلى تغليب ما دون عقلي للأنا الاجتماعية على الأنا الفردية المبدعة. وهذا التغليب يكون متأثّرًا بـ «عادة اتّخاذ العادات» الهادفة إلى تحديد واجبات ومحظورات قد لا تكون معقولة ولا عملية، فوظيفة هذه العادة هي إيجاد عناصر تماسك معزّز للبقاء بين أبناء المجتمع الواحد. فكأن العظم بهذا العرض يسعى، بشكل غير مباشر، إلى تحجيم التقاليد المتوارثة والشعائر الدينية المتّبعة بتلقائية شبه غريزية، وإلى إزالة هالات الثبات والولاء للجذور والتميّز عن الأعداء التي طالما أضفتها مجتمعاتنا العربية عليهما، خاصة في عصور هزائمها وقصورها.

ويعارض العظم قول برغسون باختلاف الدين المتحرك والدين الساكن عن بعضهما البعض اختلافًا نوعيًا، من حيث الغاية كما الجذور الميتافيزيقية، مبينًا أن التصوّف الذي يمثّل عند برغسون «الدين المتحرك»، والذي يدّعي برغسون انبثاقه المباشر عن الوثبة الحيوية الصرفة التي لا تكبحها المادية ولا تسيّرها الأنا المجتمعية، هو في الواقع تصوّف يلتزم بعقائد دين المتصوّف. فإن كان المتصوف مسيحيًا كان إلهه إله المسيحية وإن كان مسلمًا كان إله الإسلام. وهذا يظهر التصوّف على غير ما يصفه برغسون، ويظهر الدين المتحرّك أقرب إلى الدين الساكن ممّا يدّعيه.

وفي سياق مماثل الهدف من التعاطي مع الفلسفات المتدينة، يُظهر العظم اعتباطية الحلولية التي يرتكز عليها إيمان وايتهد، الشبيهة بالحلولية الداعمة للإيمان عند برغسون، وينتقد التجريد الذي يرتكز عليه كيركغورد في فصله «ميدان الفكر الخالص» عن «ميدان المعطيات المباشرة» فصلاً تامًا. وهذا الفصل الذي يؤدي بكيركغورد إلى القول بأن لاعقلانية الدين تشكّل أساسًا ضروريًا، وإن لم يكن كافيًا، للإيمان: («أؤمن به لأنه غير معقول») هو فصل يتعارض، في رأي العظم، مع ما برهنته العلوم الطبيعية التجريدية من قدرة على الإحاطة التفصيلية ببعض الحقائق عن الوجود الفعلي. أما استخدام كيركغورد للامعقول في جدلية فلسفية، فيبدو أن العظم يعتبره لا يستحق الدحض. فالعقلانية الصارمة في فلسفته لا تقبل الخوض في اللامعقول، حتى عندما يناقش فلاسفة وجوديين لا يقرّون بمعقولية الواقع ويعلنون رفضهم الالتزام بحدود المنطق وأساليبه. ولعل العظم اختار كيركغورد وبرغسون، هنا، لأن منطلقات كيركغورد في تصوير المعتقد الديني ووصف برغسون للدين الساكن ينسجمان مع ما يودّ العظم الإشارة إليه. أما عدم موافقته على استنتاج الأول عن دواعي الإيمان واعتباره تعريف الثاني للدين المتحرّك غير مطابق للواقع فشكّلا مجالاً إضافيًا لإعطاء حجج تدعم قناعات العظم وتساعد في نشرها.

ورغم موقف العظم هذا من الدين والتديّن عامة، فإن حميته القومية تحمله على معارضة قول برغسون إن التصوف المسيحي، وحده، يشكّل قمة الدين المتحرك، مؤكدًا أن المواصفات التي يعتبرها برغسون حكرًا على التصوف المسيحي موجودة أيضًا في التصوف الإسلامي. وهذه الحمية تدعو

قارىء العظم إلى الظن بأن موقف العظم من الدين ينبع من التأثير السلبي للمعتقدات الدينية المتحجرة والمنافية لخير شعوبها على مجتمعه أكثر ممّا تتحدّر من انصباب على الدين والإيمان كموضوع فلسفي قائم بذاته.

وخلافًا لمقولته عن التشابه بين التصوفين المسيحي والإسلامي، ينطلق العظم في فلسفته الأخلاقية من أسس تتباين جذريًا مع ما يقابلها في الغرب حاليًا. ففي حين تنطلق النظريات الأخلاقية الغربية الحديثة الأعم من الاعتقاد بأن الحرية الفردية هي أساس الخيار والمسؤولية الأخلاقيين (كانط وسارتر، على سبيل المثال)، يتبنّى العظم مبدأ الحتمية جاعلاً إياه، وليس الحرية، الإطار المناسب للمسؤولية. ومن الوجهة العملية كما من وجهة القيمة الأخلاقية الصرفة (نوايا وتوقعات وجدارة بحمل المسؤولية)، يرجّح العظم السياق الفضائلي المنبعث من التكوين التربوي للشخصية ومن العادات المتّبعة على الخيار الإرادي المتقطّع والمتقارع مع الميول النابعة من الحاجات والرغبات. وفي هذا الترجيح يقترب العظم من أرسطو ويبتعد عن كانط. فالأخير يضع الخيار الملتزم بالعقلانية والمتعارض مع الميل في أعلى مستوى من التقييم الأخلاقي.

وعدم انسياق العظم مع تمجيد فردية لا تنسجم مع الواقع العربي وقد لا تنسجم معه أبدًا، وتركيزه على التربية وعلى العمل على ترسيخ العادات الحسنة وروح المسؤولية التي تكوّن الفضيلة وليس التفلّت الحرّ نبراسها، يبديان العظم أقرب إلى الواقع العربي وأدعى إلى تسريع تطوّره.

وهكذا، يظهر أن صادق العظم لا يتوانى، في كتابه هذا، عن مقارعة كلًا من المدّ الفكري السائد غربًا والمدّ الانفعالي المتعاظم في الوطن العربي، مضيفًا إلى كل هذا التحدي التصريح بتموضعه فلسفيًا في نطاق الفكر الغربي، ممّا قد يكسبه في بلاده عداوة إضافية. فالجرأة في خوض المعارك الصعبة، ومواجهة عمالقة القهر والجهل، والعقلانية والالتزام، ما فتأت ترافق العظم وتواكبه في جميع أعماله. ومن الثوابت في فلسفة العظم كما في حياته، ماركسية تجد في ما يعيشه الإنسان، لا ما يقول به أو يكتبه، المعبّر الصادق عن قناعاته ومعتقداته. وهذه ثابتة ما فتىء العظم يجسّدها ويدفع أثمانها بطيبة خاطر.

وفي ستينيات القرن الماضي، عندما سنحت الفرصة لي بأن أدرس عليه، في الجامعة الأميركية في بيروت، مادتي المنطق وفلسفة برغسون، وجدت صادق العظم حريصًا كل الحرص على القيام بمسؤولياته التعليمية والتثقيفية. وعندما كنت أراه لاحقًا، بين الفينة والأخرى، كنت أجده لا يلين في حمل قناعاته الفكرية والأخلاقية إلى المدى الأبعد. وبين سطور هذا الكتاب، يجد القارىء المتنبّه مفكّرًا عربيًّا فذًّا ذا مناقبية نادرة في ثباتها وعنفوانها وبُعد نظرها. وهو مدعو إلى الإفادة من هذا المنهل الفكري كما من النموذج الإنساني الذي يجسّده كاتبه.

نجلاء حمادة(*)

2012

(*) نجلا حمادة حاصلة على شهادة دكتوراه في الفلسفة من جامعة جورجتاون في واشنطن في الولايات المتحدة الأميركية. تدرّس الفلسفة في الجامعة اللبنانية الاميركية. لها دراسات في اللغتين العربية والإنكليزية في حقول الدراسات والسير النسائية والفلسفة وفلسفة التحليل النفسي والمواطنية والقانون العائلي والتربية.

المقدمة

توجد أسباب عديدة من شأنها أن تجعلنا نهتم اهتمامًا بالغًا بتطوّر الفكر الغربي[1] الحديث وبدراسة تياراته المختلفة ووجوهه المتعددة. ولا تقتصر هذه الأسباب على مجرد الفضول الفكري وحب الاستطلاع والاستكشاف، بل تتعدى ذلك إلى أسباب حضارية وثقافية على درجة كبيرة من الخطورة والأهمية، إذ لم يكن الاحتكاك الثقافي والحضاري بيننا وبين الغرب في يوم من الأيام مجرد تماس سطحي أو تفاعل جزئي، بل كان دائمًا يأخذ طابع التداخل الجوهري والتشابك العميق والاحتواء الشامل، حتى أنه يصحّ القول بأننا جزء لا يتجزأ مما يدعى، بصورة عامة، مجرى الحضارة الغربية؛ كما يصحّ القول بأن ثقافتنا احتوت، في يوم من الأيام، على أفضل ما في هذا المجرى من مقومات الحضارة المادية والروحية والفكرية فأغنته وعمّقته بما أضافت إليه من روحها وفكرها. وعلى سبيل المثال، إن مهد الحضارة الغربية هي ضفاف أنهارنا ومنبع الديانات التي تدين بها هي أرضنا. لقد أخذنا وأخذت الحضارة الغربية معنا التراث الديني السامي دينًا لها، كما أخذت وأخذنا معها الفكر اليوناني الفلسفي والعلمي أساسًا لتأملاتنا. ومن ناحية أخرى، نرى أن الانقلاب العلمي الذي حدث في أوروبا، والثورة الصناعية

(1) أرجو من القارىء ألّا يخلط بين مصطلح «الفكر الغربي» كما استعمله في هذه المقدمة وبين التعبير السياسي الشائع الذي يقسم العالم إلى الشرق والغرب: أي إلى المعسكر الاشتراكي والمعسكر الرأسمالي. إني استعمل هذا المصطلح بمعناه الحضاري البحت لا بمعناه السياسي الحاضر، ولا يخفى على القارىء أن الرأسمالية والاشتراكية العلمية باعتبارها نظرة فلسفية وموقفًا أيديولوجيًا ونظامًا اجتماعيًا واقتصاديًا، هي من نتاج الحضارة الغربية الحديثة، وتيار ضخم من تياراتها امتد إلى جميع الحضارات الأخرى، بما فيها الحضارات الشرقية، وأثّر فيها تأثيرًا بالغًا.

التي أعقبته جعلا الاهتمام بتطور الفكر الغربي الحديث على جميع وجوهه، أمرًا على درجة عظيمة من الأهمية والخطورة. لقد تأثرنا إلى أبعد الحدود بهذين الحدثين، وبما تمخضا عنه من نظم ونظريات علمية وسياسية واجتماعية واقتصادية، وإذا أردنا ألّا نبقى على مستوى التمتع السطحي بنتائج العلم الحديث، ومجرد الاستفادة من ثمار تطبيقاته العملية فعلينا بدراسة جذوره والبيئة الحضارية والثقافية التي بزغ فيها، والنتائج التي أدّى إليها، والتغيرات الجذرية التي فرضها على المجتمعات المتأثرة به.

تمثّل مجموعة الأبحاث التي يتضمنها هذا الكتاب، محاولة لدراسة بعض أوجه النشاط الفلسفي في الفكر الغربي الحديث، وقد حاولت قدر المستطاع الابتعاد عن مجرد تقديم عرض عام، أو وصف شامل للتيارات الفلسفية في الغرب، واخترت طريقة أخرى في دراسة الموضوع وهي التركيز على مشكلة فلسفية معينة ومعالجتها معالجة تحليلية منتظمة تعتمد، أول ما تعتمد عليه، على ربط الأفكار وتأويلها، ونقدها وتقييمها دون الالتفات كثيرًا إلى عرض الآراء الفلسفية الأولية والأفكار الأساسية المعروفة لدى المطّلعين على هذا النوع من الدراسات. ويلاحظ القارىء أن طرح هذه المشكلات جاء من خلال تفكير كبار الفلاسفة المحدثين، ومن خلال الحلول التي اقترحوها، وبذلك يفيد القارىء من الاطلاع المباشر على المشكلة الفلسفية المطروحة بدقة وتركيز ويتّصل بفكر الفيلسوف (أو الفلاسفة) المعني، كما سيكون باستطاعته تقصي التيارات الفكرية العامة الكامنة خلف المشكلة ذاتها، وخلف تفكير الفلاسفة الذين عالجوها.

حاولت الفلسفة الغربية منذ القدم محاكاة الرياضيات وتقليدها، فنظرت إلى هندسة إقليدس على أنها المثال الأعلى للعلم والمعرفة، لما تتصف به قضاياها ونظرياتها من الوضوح واليقين والشمول. لذلك فضّل معظم الفلاسفة، على مرّ العصور، المنهج الاستنباطي في التفكير وسعوا دومًا للحصول على المعرفة اليقينية التامة، فأقاموا المذاهب التصوّرية المغلقة التي تحاكي هندسة إقليدس بجميع صفاتها، ولا تشذّ الفلسفة الغربية الحديثة عند منطلقها عن هذه القاعدة، بل إنها ذهبت إلى أبعد الحدود في تقليد الرياضيات تحت تأثير النظريات العلمية الحديثة التي وضعها أمثال كبلر وغاليليو ونيوتن.

وقد اعتبر هؤلاء العلماء المنهج الرياضي المفتاح السحري لأسرار الكون وقالوا برد جميع التغيرات الكيفية إلى تغيرات كمية يمكن صياغتها صياغة رياضية. بعبارة أخرى، نشأت المذاهب التصورية الحديثة (ديكارت وسبينوزا ولايبنتز) تحت تأثير هذه النزعة العلمية، فلم تحسب حسابًا للزمن في تحديدها لطبيعة الحقيقة المطلقة ورفعت من شأن الكم على حساب الكيف، واعتنت كل الاعتناء بالتصورات الكلية المجردة دون الالتفات إلى الموجودات الفردية العينية ذلك لأنها كانت تحاول دومًا أن نستنتج ماهية الموجودات من مبادىء عقلية مسبقة وتعتبر الحقيقة بمعناها الكامل، صورية خالصة. والبحثان المتعلقان بطبيعة المكان عند كل من لايبنتز وكانط يمثلان هذا الاتجاه التصوري في الفلسفة الغربية الحديثة. في الواقع يبيّن هذان البحثان مدى التفاعل الذي حصل بين النظرة العلمية لطبيعة المكان والنظرة الفلسفية التصورية له كما حددتها المبادىء الأولى لفلسفة لايبنتز، وقد ظل هذا الفيلسوف أمينًا على النزعة المذهبية التصورية حتى في وجه الأدلة التجريبية القاطعة على خطأ بعض مزاعمه. أما كانط فقد أدخل الفكرة العلمية الجديدة عن طبيعة المكان في نظامه الفلسفي وأضفى عليه ثوب الشرعية الفلسفية، غير أن الاتجاه المذهبي التصوري أدّى إلى ردة فعل عنيفة وإلى ثورة جارفة ضد المذاهب التصورية المغلقة وضد المنهج الاستنباطي في تقصّي الحقيقة الفلسفية، ونتجت عن هذه الثورة فلسفات تعتبر الزمن والصيرورة جوهر الوجود، وتقول بتحويل الانتباه عن التصورات المجردة إلى الموجودات الفردية والعينية وتنادي بضرورة التحرر من النظريات الشائعة والأفكار المسبقة، والعودة إلى التجربة المباشرة لمعرفة الواقع بصفائه ونقائه وطهارته، والأبحاث التي تدور حول فلسفات كل من كيركغورد ورسل وبرغسون تمثِّل هذا الاتجاه بكل وضوح، إذ إن كل واحد منهم يعبّر عن هذه الثورة بطريقته الخاصة وبدرجات متفاوتة من التطرّف والحدة. لذلك، نجد كيركغورد ثائرًا على هيغل، وبرغسون يبحث عن «معطيات الوجدان البديهية» بعيدًا عن التصورات الجاهزة والأفكار الجامدة، ورسل يحاول الكشف عن المعطيات الحسية المباشرة باعتبارها «النواة الحسية» التي نلتقطها قبل أن يفعل الفكر فعله في إدراكنا الحسي، وقد عالجتُ هذه الناحية من تفكير كيركغورد عن طريق مشكلة الشك واليقين في فلسفته وعن طريق مقارنة آرائه الفلسفية بآراء

الفيلسوف الشهير وايتهد. أما بالنسبة لبرغسون فقد طبّق منهجه في العودة إلى المعطيات الأولية على الفلسفة الأخلاقية فنبذ النظريات العقلية الجاهزة وأخذ يبحث عن المنابع الأولى والمصادر الأصلية للأخلاق والدين، وقد درستُ نظريته في الأخلاق دراسة وافية. أما في البحث الأخير، فقد توخيت مناقشة مشكلة الحرية والقيم الأخلاقية بعيدًا عن المصطلحات التقليدية النابعة من الدين، مثل «الجبر» و«التسيير» واستبدالها بالمصطلحات العلمية الحديثة، مثل «الحتمية» و«اللاحتمية» لأنها تطرح المشكلة بقالب جديد وتبعدها عن تعقيدات دينية لا طائل منها.

أتقدّم بالشكر العميق للزملاء الدكتور ماجد فخري والدكتور إحسان عباس في الجامعة الأميركية في بيروت والدكتور بديع الكسم والدكتور جورج طعمة من جامعة دمشق لما أفدته من تشجيعهم المستمر ومن الملاحظات العديدة التي تفضلوا بها حول هذه الأبحاث وحول ترجمة المصطلحات وتقويم العديد من الأخطاء التي وقعت فيها. كما أني أرغب أن أسجل امتناني للزميل الدكتور نقولا زيادة رئيس لجنة النشر في الجامعة الأميركية للنصح الذي أسداه لي والجهد الذي بذله لإتمام نشر هذا الكتاب.

صادق جلال العظم

بيروت، تشرين الثاني، 1965

الفصل الأول

المكان والجواهر في فلسفة «لايبنتز»

(1)

علينا أن نتذكر عند معالجتنا أي موضوع في فلسفة لايبنتز، أن تفكيره الفلسفي يسير على مستويين اثنين: أولهما مستوى الحقيقة الميتافيزيقية المطلقة - أي عالم المونادات - وثانيهما مستوى الظواهر الطبيعية والأجسام المادية، التي نحن على اتصال دائم بها في حياتنا اليومية وخبرتنا العادية. ومن المعروف أن فلسفة لايبنتز ترد عالم الظواهر والحس إلى عالم المونادات وتعتبر أن وجود الأول ناتج عن وجود الثاني.

وحينما يفصل لايبنتز بين عالم الظواهر المحسوسة وعالم الحقيقة الميتافيزيقية، فهو يتبع تقليدًا فلسفيًا قديمًا سار عليه جميع الفلاسفة العقليين منذ بارمنيدس، وتميز هذه الطائفة من الفلاسفة بين الحقيقة التي ندركها بالحدس العقلي والبصيرة والعالم الذي نعيش فيه ونعرفه عن طريق حواسنا فكان العالم عند هؤلاء الفلاسفة نوعًا من الوهم الذي ينتج بطريقة ما عن عالم الحقيقة. إستنادًا على هذه الاعتبارات التي ذكرناها علينا أن نعالج النواحي التي تهمّنا من فلسفة لايبنتز على كل من هذين المستويين، وأن نتجنب الخلط بينهما أو القفز من الواحد إلى الآخر دون سابق إنذار. ونذكر على سبيل المثال، أن لايبنتز بحث مشكلة المكان على هذين المستويين فهو يعلّل وجود المكان بواسطة نظريته في المونادات بينما يبقى على مستوى عالم الظواهر ولا يتطرق إلى عالم المونادات حينما يناقش نيوتن وأتباعه في طبيعة المكان. ولكن من الجلي أن الآراء التي يعبّر عنها لايبنتز في جداله مع نيوتن حول طبيعة المكان هي نتيجة مباشرة لنظامه الميتافيزيقي ومبادئه القبلية.

يمكننا أن نلخص آراء لايبنتز حول هذا الموضوع في نقطتين:

1) عالم المونادات هو الحقيقة الميتافيزيقية القصوى، أما الأجسام وصفاتها وخصائصها وعلاقاتها ببعضها، فلا تعتبر «حقيقية» بالمعنى الصحيح والنهائي لهذه الكلمة.

2) في عالم الظواهر، تُعتبر الأجسام وخصائصها وعلاقاتها ببعضها حقائق واقعة ولكن ليس بالمعنى الأصيل لكلمة «حقيقية»، أي أنها تُعتبر حقيقية على المستوى الظواهري[1] فقط وبهذا تتميز عن الأفكار والمجردات.

(2)

قال ديكارت في تعريفه للجوهر: «إنه ما لا يعتمد في وجوده على غيره». ومن الواضح أن هذا التعريف لا ينطبق إلّا على اللّه، أي أن اللّه هو الكائن الوحيد الذي يفي بشروط هذا التعريف، وهذا تمامًا ما استنتجه سبينوزا من تعريف ديكارت للجوهر، ولكن ديكارت وأتباعه طبّقوا هذا التعريف على عالم المخلوقات أيضًا واعتبروا الجوهر: ما لا يعتمد في وجوده على غيره من المخلوقات، لذلك قال ديكارت بوجود جوهرين: العقل والمادة. اللّه إذن هو الجوهر بالمعنى المطلق، أما العقل والمادة فهما جوهران بالمعنى النسبي وتجاوزًا لأنهما لا يعتمدان في وجودهما على شيء إلّا اللّه.

ورث لايبنتز هذا التعريف الديكارتي للجوهر ولكنه لم يقتنع بثنائية ديكارت أي لم يجد في الفلسفة الديكارتية أي حجة مقنعة على وجود جوهرين فقط عوضًا عن ثلاثة جواهر أو أربعة أو خمسة إلخ... نرى إذن أنه لو انطلقنا من تعريف ديكارت للجوهر، فإن باستطاعتنا أن نسير في اتجاه سبينوزا ونقول بوجود جوهر واحد فقط أو أن نسير باتجاه لايبنتز ونقول بوجود عدد لامتناهٍ من الجواهر. ومن هذا التعريف البسيط للجوهر استخلص لايبنتز نتائج عديدة وخطيرة أهمها: إن أي كائن (اللّه أو الروح أو أي شيء آخر) يفي بشروط هذا التعريف، يجب أن يكون مستقلًا كل الاستقلال عن جميع الأشياء

(1) Phenomenal.

الأخرى ومكتفيًا بنفسه ومحتويًا على جميع كيفياته وأحواله. ومثل هذا الكائن ـ الذي ينطبق عليه تعريف ديكارت ـ لا يمكن أن يعتمد على أي شيء خارج عنه، أو أن يكون متعلقًا بأي شيء سوى نفسه، وإلّا اعتمد في وجوده على غيره أي أن ارتباط الجوهر بأي شيء خارج عنه منافٍ لتعريف الجوهر.

وبذلك ينطوي الجوهر - باعتباره موضوعًا - على جميع الحالات التي تطرأ عليه، ويستلزم جميع محمولاته، نظرًا لاستقلاله عن أي شيء آخر واكتفائه بنفسه.

باختصار، يستنتج لايبنتز من تعريف ديكارت أن الجوهر يحوي في ذاته ـ منذ الأزل وإلى الأبد ـ جميع محمولاته، وتمشيًّا مع هذا المنطق وجد لايبنتز نفسه مضطرًّا إلى إنكار وجود العلاقات بين الجواهر، أي ليس للعلاقات حقيقة ميتافيزيقية في فلسفة لايبنتز، وهذا الرأي نتيجة مباشرة تتبع من تحديد لايبنتز لطبيعة الموناد، إذ إنه يعتبر أن كل ما هو حاصل في موضوع موجود بالضرورة في ذلك الموضوع ولا يمكن أن يشترك في حمله أي موضوع آخر، وإلّا فقد الجوهر استقلاله الذاتي، وبما أن العلاقات بطبيعتها مشتركة بين حدين (أو موضوعين) على الأقل اضطر لايبنتز إلى إنكار وجودها في عالم المونادات، وعبّر لايبنتز عن هذه الفكرة بإيجاز حينما قال: «إن التصوّر الخاص بكل شخص ينطوي ـ مرة واحدة ـ على كل ما سيحدث لذلك الشخص»[1].

ركّزنا اهتمامنا حتى الآن على تعريف الجوهر والنتائج التي استخلصها لايبنتز من هذا التعريف. ورأينا أن لايبنتز وديكارت يتفقان على تعريف الجوهر، ولكنهما يختلفان في تحديد الموجودات التي ينطبق عليها هذا التعريف ويعتبران أنها تفي بشروطه. ولذلك قال لايبنتز بوجود عدد لامتناه من المونادات ينطبق على كل منها تعريف ديكارت للجوهر. والموناد جوهر بسيط (أي ليس له أجزاء) وطبيعته الأساسية هي القوة الفاعلة (Active Force)، وتتكشّف الحالات والكيفيات التي ينطوي عليها الجوهر وفقًا لمبدأ

(1) **Russell, B., The Philosopy of Leibniz**، ص44 حاشية (1)، سنشير إلى هذا الكتاب بالحرف (ر).

الفاعلية الموجود فيه، وهذا المبدأ يميّز المونادعن الجوهر الديكارتي المجرّد من كل قوة. ولكن الموناد ـ باعتباره موضوعًا ـ لا يساوي مجموع محمولاته وصفاته؛ وفي كل لحظة تنحل حالات الموناد إلى عدد لامتناه من المحمولات لأن كل موناد يمثّل (Represents) الكون بكامله ويعكسه من زاويته الخاصة، وبعبارة أخرى: إن كل موناد مرآة للوجود على حدٍّ قول لايبنتز. إن تشبيه الموناد بالمرآة، هو وسيلة لايبنتز لإخراج الموناد عن عزلته التامة مع المحافظة على استقلاله الذاتي واكتفائه بنفسه، عن طريق هذا التشبيه يسمح لايبنتز للموناد أن يعرف بوجود بقية المونادات بالرغم من استقلاله التام عنها.

حينما انتهت شكوك ديكارت المنهجية إلى إثبات حقيقة الذات، أخذ ديكارت يبحث عن وسيلة يفسّر بها معرفتنا لما نسميه «بالعالم الخارجي» أي ذلك العالم الذي نفترض وجوده مستقلًا عن الذات وحالاتها، كذلك حينما أقرّ لايبنتز حقيقة الموناد المغلق على ذاته، أخذ هو الآخر يبحث عن وسيلة يتعرّف هذا الموناد بواسطتها على وجود غيره من المونادات المستقلة عنه وعن حالاته استقلالًا تامًّا، وكانت هذه الوسيلة في كلا الحالين هي اللّٰه. فقال ديكارت: إن طيبة اللّٰه اللانهائية تضمن وجود العالم الخارجي وتضمن صدق أفكارنا عنه، بينما قال لايبنتز: إن اللّٰه وضع في كل موناد «مبدأ التمثيل» (Representative Principle) بحيث يكون كل موناد مرآة للوجود.

ومن أجل أن يتغلّب لايبنتز على الصعوبات الناتجة عن فكرته الأساسية بأن المونادات لا تتفاعل ولا تؤثّر بعضها في بعض جاء بنظرية التناسق الأزلي، وترجع هذه النظرية إلى «الاتفاقية» (Occasionalism) المستترة التي نجدها في فلسفة ديكارت. إن ميزة نظرية لايبنتز على الاتفاقية، هي أن التناسق الأزلي يحل مشكلة التفاعل بين الجواهر، ويحافظ على انسجامها التام دون تدخل الإله المستمر في شؤون الكون. ونلاحظ هنا أن وضع المونادات بالنسبة إلى بعضها البعض في فلسفة لايبنتز، هو كوضع الامتداد بالنسبة إلى الفكر في فلسفة سبينوزا.

اعتبر ديكارت أن الزمان مؤلف من لحظات منفصلة بعضها عن بعض وبذلك أثار مشكلة استمرار الأشياء في الوجود من لحظة إلى أخرى واعتبر

هذا الاستمرار خلقًا جديدًا متكررًا يقوم به اللّٰه، أي أن تدخل اللّٰه الدائم يبقي الأشياء في الوجود من لحظة إلى أخرى. أما لايبنتز فلم يواجه هذه المشكلة في فلسفته، لأنه لم يعطِ للزمان والمكان أي حقيقة ميتافيزيقية ولأنه رفض تدخل اللّٰه المستمر في شؤون الكون وما ينطوي عليه هذا الرأي من أفكار «اتفاقية»؛ لقد حلّ لايبنتز هذه المشكلة منذ البداية، أي منذ الفعل الأول للخلق الذي نتج عنه تناسق أزلي سابق بين جميع المونادات. رأينا أن كل موناد هو ذات مقفلة على نفسها؛ تعيش حياتها وفقًا لمبدأ قوتها الفاعلة كما لو لم يكن في الكون سواها وسوى اللّٰه. ولكن اللّٰه نظم جميع المونادات بحيث تسير حياة وتمثيلات كل منها بتناسق تام مع جميع المونادات الأخرى وبحيث تكون تمثيلات كل من المونادات مطابقة تمامًا لواقع المونادات الأخرى وحقيقتها.

يعتبر لايبنتز تصورات المكان عند الإنسان إدراكات مختلطة ومبهمة ويعتبر أن الظواهر الموجودة في المكان والزمان ناتجة عن الإدراكات الحسية المختلطة. ولكن عالم الظواهر في فلسفة لايبنتز ليس حلمًا أو وهمًا وإنما يشكّل وحدة متماسكة منتظمة خاضعة لقوانين معينة تبينها لنا العلوم الطبيعية وخاصة الفيزياء. ولكن عالم الظواهر يخضع لقانون العلة الفاعلة، بينما يخضع عالم المونادات لقانون العلة الغائية، وهناك انسجام أزلي تام بين هذين العالمين، ويقول لايبنتز بهذا الصدد: «تتم أفعال الأنفس (المونادات) وفقًا لقوانين العلل الغائية بما لها من شهوات وغايات ووسائل، وتتمّ أفعال الأجسام وفقًا لقوانين العلل الفاعلة أو الحركات وهاتان المملكتان مملكة العلل الفاعلة ومملكة العلل الغائية، منسجمتان تمامًا مع بعضها»[1]، نرى إذن أن عالم الظواهر بما فيه الزمان والمكان ليس إلّا عالم الحقيقة الميتافيزيقية وقد تمّ إدراكه بصورة مختلطة مبهمة؛ وهذا الاختلاط في الإدراكات يأخذ صورة العلاقات الخارجية القائمة بين الظواهر التي تتفاعل في المكان والزمان. ويفسر لايبنتز وجود هذه الإدراكات المختلطة

(1) «المونادولوجيا»، فقرة 79. ترجمة الدكتور جورج طعمه، دار الثقافة، بيروت، وسنشير إلى هذا الكتاب بالحرب (م).

الغامضة التي نتج عنها العالم الظاهري بواسطة ما يسميه «بالمادة الأولى» (Primary Matter) وهي مبدأ انفعالي محض وضعه اللّه في كل موناد بالإضافة إلى مبدأ قوته الفاعلة، وهذه المادة تحدّ من قدرة المونادات على التمثيل والإدراك الواضح المتميز، وبذلك تنشأ الإدراكات والتمثيلات المختلطة في كل موناد. وتلعب نظرية الإدراكات الواضحة والمختلطة دورًا هامًا في ميتافيزيقا لايبنتز لأن المونادات تتميز عن بعضها البعض بدرجة الوضوح والتمييز التي ترافق إدراكات كل واحد منها وتتدرّج الكائنات حسب وضوح إدراكاتها وتميزها، واللّه ـ بوصفه موناد المونادات ـ يدرك جميع الأشياء بوضوح تام وتمييز مطلق، أما الإنسان فتكون بعض إدراكاته واضحة ومتميزة كالإدراكات العقلية، وبعضها مختلطة وغامضة كالإدراكات الحسية. أما بالنسبة للحيوانات والجمادات فإن الإبهام والاختلاط يطغيان على إدراكاتها وتمثيلاتها. ويبدو من نظرية الإدراكات الواضحة والمختلطة أن الفارق بين الحس والعقل في فلسفة لايبنتز فارق كمي وليس كيفيًا، أي بالإمكان اعتبار الإدراكات الحسية إدراكات عقلية مبهمة ومختلطة، وكذلك الإدراكات العقلية إدراكات حسية أصبحت واضحة ومتميزة. ولكن لايبنتز لا يتمسّك بهذا الرأي دائمًا إذ يقول أحيانًا بآراء تجعل الفارق بين الحس والعقل فارقًا كيفيًا ثابتًا، وهذا واضح من التمييز الحاد الذي يقيمه بين حقائق التعقل وحقائق الواقع، وكذلك من قوله إن الفارق بينهما ثابت لا يتغير - وهذا مخالف لفكرة التدرج في وضوح الإدراكات وتمايزها. وهناك احتمال آخر قد يكون لايبنتز عناه وهو أن الفارق بين هذين النوعين من الحقائق يبدو كيفيًّا على مستوى عالم الظواهر بينما هو في الحقيقة فارق كمِّي فقط.

(3)

بعد هذا العرض السريع لآراء لايبنتز الميتافيزيقة، ننتقل إلى معالجة رأيه في الامتداد.

قال ديكارت: إن ماهية المكان والزمان هي الامتداد، وبذلك رفض النظريات التي تقول بأن المادة تنقسم إلى أجزاء لا تتجزأ. وتختلف نظرة لايبنتز عن نظرة ديكارت حول هذا الموضوع في ثلاثة أمور:

1) يعتبر لايبنتز أن الكون مؤلف من وحدات أساسية بسيطة، غير قابلة

للقسمة وبذلك رفض قول ديكارت بأن الامتداد ماهية، وفصل بين هذه الوحدات الأساسية وبين الامتداد - أي اعتبر المونادات غير ممتدة.

2) يميز لايبنتز بين المكان والامتداد وبذلك يخالف نظرة ديكارت، وسنفصّل الكلام في هذا الموضوع في حينه.

3) لا يردّ لايبنتز المادة إلى الامتداد لأن نظريته في الديناميكا لا تسمح له بذلك وهو يعرّف المادة بواسطة قصورها الذاتي ويسميها بالكتلة ولا يمكن ردّ الكتلة إلى الامتداد فحسب.

رفض ديكارت التمييز بين الامتداد والجسم الممتد ويقول حول هذا الموضوع: «نحن نعلن أن ما نعنيه بالامتداد لا يتميز ولا يفترق عن الشيء الممتد»[1]، وهذا الرأي يخلق بعض الصعوبات في فلسفة ديكارت وخاصة إذا ما قارناه ببعض آرائه الأخرى حول الجوهر. قال ديكارت: «نحن لا ندرك الجواهر بصورة مباشرة - كما ذكرنا في موضع آخر - ولكنّا من مجرد مشاهدتنا لبعض الصفات - التي يجب أن تكون حاصلة في شيء ما ليكون لها وجود - نسمي ذلك الشيء الذي توجد فيه هذه الصفات بالجوهر»[2]. عندما نطبّق هذا الرأي حول الجوهر والصفات على ما قاله ديكارت عن الامتداد، نحصل على القياس التالي:

1) نحن لا ندرك الجوهر بصورة مباشرة، وإنما ندرك صفاته بهذه الصورة.

2) نحن ندرك الامتداد بصورة مباشرة[3] كما تبيّن لنا تجربة ديكارت على قطعة الشمع.

3) إذن الامتداد صفة وليس جوهرًا وبذلك يتوجّب علينا افتراض جوهر توجد فيه هذه الصفة.

ومن الجلي أن فلسفة ديكارت، تواجه مشكلة منطقية حول هذا الموضوع، فإما أن تقرّ بأن لدينا معرفة مباشرة للجوهر وليس للصفات فقط،

---

(1) **Rules for the Direction of the Mind,** Rule XIV.

(2) في رد ديكارت على المجموعة الرابعة من الاعتراضات على تأملاته.

(3) أي إدراكًا عقليًّا مباشرًا.

وبذلك تستطيع اعتبار الامتداد جوهرًا، وإما أن تصرّ على رفضها لمثل هذه المعرفة وعندئذٍ يتحتّم عليها التمييز بين الامتداد ـ باعتباره صفة ندركها مباشرة ـ وبين الجوهر الذي توجد فيه هذه الصفة وهو الشيء الممتد. تجاوز لايبنتز هذه المشكلة باختياره للاحتمال الثاني أي برفضه الصريح لقول ديكارت بأن الامتداد لا يختلف عن الشيء الممتد، وبذلك ميّز لايبنتز بين الجسم الممتد وبين صفة الامتداد. إن الدور الذي يلعبه الامتداد في فلسفة لايبنتز متواضع جدًا بالنسبة للدور الذي يلعبه في فلسفة ديكارت.

ذكرنا أن لايبنتز ـ بخلاف ديكارت ـ يميّز أيضًا بين المكان والامتداد، إذ يعتبر الامتداد صفة من صفات الأجسام، بينما يعتبر المكان علاقة بينها. فإذا نقلنا جسمًا من موضع إلى آخر فإنه يحتفظ بصفاته بما فيها صفة الامتداد التابعة له، أي أن الجسم يملك هذه الصفة أينما كان؛ بينما لا نستطيع أن نقول - بالمعنى نفسه - إنه يملك الحيز المكاني الذي يشغله في فترة زمنية معينة. إن الجسم يشغل حيزًا مكانيًا معينًا، بينما «يملك» صفة الامتداد. وبما أن المكان علاقة وليس جسمًا. فهو لا يملك امتدادًا خاصًا به. نرى إذن أن كلا الفيلسوفين يقرّ وجود علاقة وثيقة بين الامتداد والأجسام ويجعل - بطريقته الخاصة - وجود الامتداد والمكان مرهونًا بوجود الأجسام. يقول لايبنتز حول موضوع الامتداد: «إن فكرة الامتداد نسبية أي أن الامتداد هو امتداد شيء ما وذلك كقولنا إن الكثرة أو الاستمرار هما كثرة شيء ما أو استمرار شيء ما» . (ر241) وهذا الشيء الممتد هو الجسم. ويقول لايبنتز أيضًا إن الجسم ليس جوهرًا وإنما مجموعة من الجواهر (ر241) أي أن الجسم الممتد هو مجموعة من المونادات كما تتبيّن في عالم الظواهر. ولكن كيف ينتج الامتداد من مجموعة من الجواهر غير الممتدة؟ ولنجيب على هذا السؤال، علينا الرجوع إلى تعريف لايبنتز للامتداد بواسطة ما يُسميه «التكرار» . يقول لايبنتز: «إن الامتداد - أو إذا كنت تفضّل - إن المادة الأولى ليست سوى تكرار غير محدود لأشياء تشبه بعضها بعضًا أو أنها غير متمايزة، ولكن كما تفترض الأعداد وجود أشياء معدودة، كذلك يفترض الامتداد وجود أشياء متكررة تملك خصائص مشتركة بينها، بالإضافة إلى خصائصها الخاصة بها» (ر240). ويستمر لايبنتز في شرحه لفكرة الامتداد فيقول: «وبما أن الامتداد تكرار مستمر ومتآين، نقول بوجود الامتداد حينما تكون الطبيعة الواحدة منتشرة في

آن واحد في أشياء متعددة مثل الصفرة في الذهب أو البياض في الحليب أو المقاومة في الأجسام» (ر240). يبيّن لنا هذا الكلام أن لايبنتز يميز بين:

1) المونادات غير الممتدّة.

2) مجموعة المونادات التي نسميها بالجسم على المستوى عالم الظواهر.

3) الصفة المتكررة أو الممتدة كالبياض في الحليب أو المقاومة في الأجسام عامة.

ويبدو أن الامتداد في نظرية لايبنتز تكرار صفة من الصفات في كل فرد من أفراد مجموعة المونادات التي تعتبر جسمًا؛ وبذلك نقول إن هذه الصفة ممتدة أو منتشرة، وبعبارة أدق تُعتبر مجموعة معينة من المونادات جسمًا ممتدًّا حينما تتكرر الصفات في كل موناد من مونادات هذه المجموعة، وبذلك بإمكاننا القول إن معنى «الجسم الممتد» في فلسفة لايبنتز هو تكرُّر صفة معينة في كل موناد من مجموعة مونادات غير ممتدة بطبيعتها. هذا التكرار هو الامتداد عندما نعلّله على مستوى الحقائق الميتافيزيقية، ولكن انتشار مثل هذه الصفة وتكررها (أي الامتداد) ليس ماهية الأجسام كما ظن ديكارت، والامتداد كما نعرفه موجود فقط على مستوى الظواهر ولا يدخل في طبيعة العناصر الميتافيزيقية للأشياء.

ورد معنا قول لايبنتز بأن الامتداد «ليس إلّا تكرارًا غير محدود لأشياء تشبه بعضها بعضًا أو أنها غير متمايزة» . وإذا تذكّرنا أنه لا وجود للأشياء اللّامتمايزة (وفقًا لمبدأ اللّامتمايزات) في فلسفة لايبنتز نحصل على القياس التالي:

1) الامتداد تكرار الأشياء اللّامتمايزة.

2) الأشياء اللّامتمايزة ليس لها وجود.

3) إذن الامتداد ليس له وجود.

بإمكان هذا الاستنتاج الذي وصلنا إليه أن يضع فلسفة لايبنتز في مأزق أولاً نظريته في المادة الأولى. وأقوال لايبنتز التي استشهدنا بها سابقًا تبيّن لنا أنه يتكلم عن الامتداد والمادة الأولى كما لو كانا شيئًا واحدًا. وإذا بقينا على المستوى الميتافيزيقي المحض، فإن الشيء الوحيد الذي يمكننا أن نقول إنه ممتد هو المادة الأولى، لأنها العنصر الوحيد اللّامتمايز الذي كرّره اللّه في

كل موناد. وتعلّل المادة الأولى وجود الإدراكات المختلطة في المونادات ووجود الامتداد والمكان والزمان على المستوى الظواهري، ولكن قد يتبادر إلى ذهننا السؤال التالي: هل يتنافى قول لايبنتز بأن المادة الأولى هي العنصر الوحيد اللّامتمايز والمتكرر في جميع المونادات (أي أنها الشيء الوحيد الممتد) مع قوله السابق بأن المونادات جواهر غير ممتدة؟ نحن لا نرى أي تعارض ضروري بين هذين القولين لأنه بالرغم من أن المادة الأولى موجودة في جميع المونادات، فشهوات كل موناد ومبدأ الفاعلية الموجود فيه تميّزه عن كل المونادات الأخرى، وبذلك لا يمكن أن تكون المونادات ممتدة لأن الامتداد ـ كما يعرفه لايبنتز ـ لا ينطبق إلّا على اللّامتمايزات ولا يصدق تعريف لايبنتز للامتداد إلّا على المادة الأولى. ونستنتج مما ورد:

1) المونادات غير ممتدة.

2) على المستوى الميتافيزيقي المحض المادة الأولى ممتدة فقط ما دامت العنصر الوحيد المتكرر دون أي تمايز في جميع المونادات.

3) على المستوى الظواهري نقول أيضًا: إن الصفات ممتدة تبدو لنا أنها أجسام ممتدة.

(4)[*]

ننتقل الآن إلى معالجة آراء لايبنتز حول المكان، كما وردت في الوسائل التي تبادلها مع العالِم اللاهوتي صموئيل كلارك[1] الذي كان يدافع عن آراء نيوتن.

(*) كُتب هذا القسم من البحث، أول ما كُتب، عام 1959 في جامعة ييل في الولايات المتحدة الأميركية بتأثير بعض بحوث زميلي في الدراسة السيد كيث بالارد، حول فلسفة الزمان والمكان. وتفضل الدكتور تشارلز هندل رئيس قسم الفلسفة في الجامعة المذكورة بمراجعة هذا البحث والتعليق عليه بكثير من الدقة والإسهاب. وقد أفدت الشيء الكثير من ملاحظاته ونقده وإن كنت أحتفظ بمسؤولية الخطأ لنفسي.

(1) صموئيل كلارك (1675 - 1724) فيلسوف ولاهوتي إنكليزي ومن أشهر أتباع نيوتن. دافع عن نظرية المكان المطلق في الرسائل التي تبادلها مع لايبنتز وذلك بعلم وموافقة نيوتن نفسه، وقد نشر هذه الرسائل السيد H.G. Alexander تحت عنوان: **The Leibniz-Clarke Correspondence** في نيويورك عام 1956 وسنشير إلى الكتاب بالحرف (ل).

انتقد لايبنتز في هذه الرسائل نظرية المكان المطلق التي وضعها نيوتن ودافع عن النظرية العلائقية في المكان، وردّ على انتقادات كلارك. وكان الموضوع الأساسي الذي دار حوله الجدال بين لايبنتز وكلارك: ما هو المكان؟ ولم تعالج الرسائل هذا الموضوع من الناحية العلمية، بل عالجته من الناحية الفلسفية. وسنعطي الآن تلخيصًا بسيطًا لنظرية نيوتن في المكان المطلق لنطّلع على الأفكار التي كان لايبنتز يهاجمها. ويجب أن نلاحظ أن هذه النظرية تستند إلى فيزياء نيوتن بينما نجد أن آراء لايبنتز حول المكان ـ في هذه الرسائل ـ ناتجة عن مبادىء ميتافيزيقية معينة وتفكير قبْلي معروف. تتلخص نظرية نيوتن في المكان في النقاط التالية:

1) المكان مستقل كل الاستقلال عن المادة الموزعة فيه ووجوده سابق لوجودها، وإذا تلاشت المادة تمامًا، لا يتأثّر المكان بهذا الحدث على الإطلاق، بل يبقى على حاله دون تغير أو تحول كالوعاء الذي لا يتغيّر إذا تلاشت محتوياته، أي أن المكان في نظرية نيوتن مطلق وضروري وسرمدي ويبقى على حاله مهما حدث.

2) يتفق نيوتن مع لايبنتز (لا مع ديكارت) في التمييز بين امتداد (أو حجم) الجسم وبين المكان، بعبارة أدق، بين امتداد الجسم أن يشغل عدة أحيان مكانية في فترات مختلفة دون أي تغير في امتداده، أي أن الامتداد ـ كما يقول نيوتن ـ خاصة من خصائص الجسم، بينما الحيّز المكاني الذي يشغله ذلك الجسم في أي لحظة من الزمن ليس من خصائصه. إن الجسم يملك خاصية الامتداد ولا يملك الحيز المكاني الذي يشغله، وإنما يملك خاصية شغل ذلك الحيز لفترة معينة والأحياز المكانية التي تشغلها الأجسام جزء من المكان المطلق اللّانهائي الذي توجد فيه الأجسام الممتدة. ولكن بالرغم من الاختلاف بين آراء نيوتن وديكارت حول هذا الموضوع فإن باستطاعة نيوتن أن يُبقي على تمييزه بين الامتداد والمكان وأن يبني رأيًا شبيهًا برأي ديكارت القائل بأن الكون امتلاء. إذ باستطاعة نيوتن أن يعتبر بالمكان ممتلئًا بالمادة وهذا لا يتعارض مع نظرية المكان المطلق لأن هذا المكان سيبقى مستقلًا في وجوده وطبيعته عن المادة المتصلة التي تملؤه بكامله.

3) المكان متصل ومتجانس ولا يمكن الفصل بين أنحائه.

4) المكان لا نهائي بالفعل ويبدو أن نيوتن تبنّى هذا الرأي نتيجة لاقتناعه بتجانس المكان.

5) إن نظرية نيوتن تقبل الفكرة القائلة إنه كان باستطاعة الإله أن يخلق العالم في موضع (داخل المكان المطلق) غير الموضع الذي خلقه فيه فعلاً دون أي تغيّر أو تبدّل في طبيعة العالم وخصائصه، وذلك لأن المكان المطلق لانهائي ومتجانس بينما المادة الموجودة فيه متناهية في امتدادها؛ كذلك باستطاعة اللّه أن ينقل العالم من موضعه الحالي في المكان المطلق إلى موضع آخر دون أن يطرأ على العالم أي تغير أو تحول على الإطلاق.

6) المكان المطلق من صفات اللّه، وبذلك فهو موجود في اللّه. وقال نيوتن: إن المكان المطلق عضو الحس عند اللّه .(The Sensorim of God)

يعترض لايبنتز بشدة على العلاقة التي يقيمها نيوتن بين اللّه والمكان. ويقول كلارك بهذا الصدد: إن جميع الجواهر موجودة في المكان باستثناء اللّه، أما المكان نفسه فموجود في اللّه (ل68 فقرة 45). ويعترض لايبنتز على هذا الرأي بقوله: إن العقيدة الدينية القائلة بوجود اللّه الفعلي في كل مكان تستلزم وجوده في المكان المطلق كبقية الأشياء الموجودة فيه ولكن إذا كان هذا صحيحًا، كيف يمكن لكلارك أن يدّعي بأن المكان موجود في اللّه؟

يبدو لنا أن هناك شيئًا من الغموض والالتباس في هذا النقاش بين لايبنتز وكلارك وسنحاول أن نوضح الأمر. إذا قارنّا القولين:

1) اللّه موجود في المكان.

2) المكان موجود في اللّه.

نجد أن معنى العبارة «موجود في» يختلف في القول الأول عنه في القول الثاني، وهذا ما لم يوضحه الفيلسوفان في نقاشهما. إن عبارة «الوجود في» تعني في القول الأول: «الاحتواء» أي أن وجود اللّه في المكان شبيه

بوجود الأجسام في المكان الذي يحتوي عليها وتتحرك فيه. أما حينما يقول نيوتن إن المكان «موجود في اللّه» فإن عبارة «الوجود في» تشير إلى علاقة الجوهر بالصفة الحاصلة فيه، بعبارة أخرى حينما نقول «المكان موجود في اللّه» نعني أن المكان موجود في اللّه كوجود الصفة في الجوهر أو المحمول في الموضوع.

ويحاول لايبنتز أن يُبيّن أن قول نيوتن هذا يتعارض مع العقيدة الدينية القائلة بأن اللّه موجود في كل مكان، لأنه إذا سلّمنا بأن المكان من صفات اللّه يستحيل القول بأن اللّه موجود في إحدى صفاته. إذن الخلاف بين كلارك ولايبنتز حول هذا الموضوع يعود إلى أن كلًّا منهما يستعمل عبارة «موجود في» بمعنى يختلف عن المعنى الذي يعنيه الآخر. ويعتبر لايبنتز أن هذه المشكلات ستتلاشى إذا أخذنا بالنظرة العلائقية للمكان لأنه في هذه النظرية لا وجود «للوعاء» الذي يجب أن نقرّر طبيعة علاقاته بالإله.

يرتكز هجوم لايبنتز على نظرية المكان المطلق إلى مبدأين أساسيين ومبدأ ثالث مشتق منهما:

1) مبدأ عدم التناقض.

2) مبدأ السبب الكافي.

3) مبدأ اللّامتمايزات.

يحدد مبدأ عدم التناقض الضرورة المنطقية، أي يبيّن الطبائع التي لا يمكن أن تكون على غير ما هي عليه ولا يمكن تصورها على غير ما هي عليه. ويحدد مبدأ السبب الكافي الضرورة الأخلاقية أي ضرورة الأشياء التي يمكن أن نتصورها على غير ما هي عليه ولكن يجب أن تكون على ما هي عليه لأن خيرًا أعظم ينتج عن كونها على هذا الحال من كونها على أي حال سواه على الاطلاق. وبعبارة أخرى، يهيمن مبدأ عدم التناقض على الممكنات المعقولة ولكنه لا يفيد في تفسير تحقيق ممكنات معينة دون سواها. أما مبدأ السبب الكافي، فيحدّد أي الممكنات المعقولة يتحقّق في الواقع أي أنه يحدّد محتويات الوجود. إن الضرورة التي يعبّر عنها مبدأ

السبب الكافي ناتجة عن جودة الإله التي تجعله يحقق أحسن الممكنات، فكان العالم الذي خلقه هو أحسن العوالم الممكنة، لأنه ناتج عن تحقيق أكبر عدد من الممكنات المؤتلفة .(Compossible) نستنتج من ذلك أن مبدأ عدم التناقض يحدُّ من فعل اللّٰه الحر في خلق الكون. بينما يعبّر مبدأ السبب الكافي عن هذا الفعل، وذلك لأن اللّٰه لا يستطيع أن يخرق مبدأ عدم التناقض، وقد خلق الكون على صورته الحالية لسبب كافٍ، وهو أن هذه الصورة أفضل من أي صورة أخرى على الإطلاق. أي أن جودة الإله جعلته يختار هذه الصورة دون سواها. يصوغ لايبنتز مبدأ السبب الكافي على النحو التالي: «لا يحدث شيء دون سبب يقتضي وجوده على صورة ما دون سواها» (ل16 فقرة 7) فإذا طبّقنا هذا المبدأ على عملية خلق الكون حصلنا على النتائج التالية:

1) إن أفعال الإله صادرة دائمًا عن دافع[1].

2) بما أن دوافع الإله خيّرة، وبما أنه يتمتع بالعلم والقدرة اللّازمتين لتحقيق ما يريد، وجب أن يراعي في أفعاله دائمًا الأحسن والأفضل كما هي الحال بالفعل.

يوجّه لايبنتز اتهامًا إلى كلارك يقول فيه: إن كلارك أساء تأويل مبدأ السبب الكافي إذ اعتبره مساويًا لمبدأ العليّة (ل27 فقرة 7 - 8). إن ما فعله كلارك هو تأويل المبدأ المذكور بصورة تسمح له اعتبار إرادة اللّٰه المحض سببًا لوقوع بعض الأحداث. أما لايبنتز فيؤوّل المبدأ ذاته بصورة لا تسمح لإرادة اللّٰه المحض أن تكون سببًا كافيًا لوقوع الأحداث. وبالنسبة للايبنتز يجب أن يتوفّر لدى اللّٰه سبب كافٍ حتى تُقْدِمَ إرادته على فعلٍ ما دون سواه. إن فعل الإرادة الإلهية تحقيق لإحدى الممكنات المعقولة دون سواها، وليتمّ هذا الفعل يجب أن يتوفّر السبب الكافي الذي يجعل إرادة اللّٰه تحقق هذه الإمكانية دون سواها، وهذا السبب هو غير إرادة اللّٰه المحض. بعبارة أخرى، إرادة اللّٰه بحدّ ذاتها لا تشكّل سببًا كافيًا لخلق أي شيء، لأن اللّٰه

(1) هذا الدافع هو السبب الكافي لفعل الإله.

لا يريد شيئًا ما لم يكن هناك سبب كافٍ لهذه الإرادة. ويعلّق لايبنتز على هذا الموضوع قائلاً: «إنه يقول (أي كلارك) لا يوجد شيء بدون سبب كافٍ لوجوده على الصورة التي هو عليها دون سواها ولكنه يضيف قائلاً: إن السبب الكافي يكون في أحيان كثيرة، مجرد إرادة اللّٰه ولكن من الجلي أن هذا الرأي يقول بأن اللّٰه يريد شيئًا دون وجود سبب كافٍ لهذه الإرادة» (ل27 فقرة 7). من الواضح أن لايبنتز يرفض تأويل كلارك لمبدأ السبب الكافي ويعتبر أن إرادة اللّٰه بحد ذاتها لا تشكل سببًا كافيًا لفعل الخلق، وزيادة في الإيضاح يضيف لايبنتز قائلاً: «إذا كان وجود شيء ما يتعارض مع وجود شيء آخر وإذا كان هذان الشيئان متساويين في الكمال وإذا لم يكن لأي منهما حسنات تفضله على الآخر ـ أما بحد ذاته أو بإضافته إلى الأشياء الأخرى ـ فإن اللّٰه لن يخلق أيًا من هذين الشيئين» (ل39 فقرة 19). أي أن إرادة اللّٰه تحقق الأفضل دائمًا وحينما يكون شيئان متساويين في كمالهما ولكن تحقيق الأول يتعارض مع تحقيق الثاني، فإن اللّٰه لن يحقق أيًا منهما لعدم وجود سبب كافٍ يجعله يريد الأول عوضًا عن الثاني أو بالعكس، يستخلص لايبنتز من هذا التأويل لمبدأ السبب الكافي مبدأ اللّامتمايزات الذي يستعمله لنقد نظرية المكان المطلق ونقد قول نيوتن بوجود النقاط المتشابهة أو اللّامتمايزة. يقول مبدأ اللّامتمايزات: «يستحيل وجود شيئين لا تمايز بينهما على الإطلاق»، وذلك لانعدام أي سبب كافٍ يدعو اللّٰه لأن يخلق الواحد دون الآخر، ولأن يرتبهما في ترتيب معين دون أي ترتيب سواه. أي أن مبدأ السبب الكافي يحتّم على اللّٰه ألّا يخلق أشياء تشبه بعضها كل الشبه بحيث تكون لا متمايزة (ل36 فقرة 3) ويعتبر لايبنتز هذا المبدأ ردًّا نهائيًّا على زعم نيوتن بوجود جسيمات ونقاط مكانية لا تتمايز عن بعضها البعض على الإطلاق.

يستعمل لايبنتز مبدأ اللّامتمايزات لينقد نظرية المكان المطلق ويقول حول هذا المبدأ: «لو لم تختلف الجواهر البسيطة بكيفياتها قط لتعذر وجود طريقة لوعي أي تغير في الأشياء... ولو كانت المونادات بلا كيفيات لما تميّز بعضها عن بعض...» (م فقرة 8). بعبارة أخرى، إذا انعدم كل فارق كيفي بين شيئين كان هذان الشيئان في الحقيقة شيئًا واحدًا. فلو ادّعى أحدهم وجود شيئَين مختلفين ولكن تبين لنا استحالة تعيين أي فارق كيفي بينهما فلا

معنى لادّعائه إذن لأنه لا يوجد في الواقع إلّا شيء واحد فقط[1] فيستخدم لايبنتز هذا المبدأ ليهاجم نظرية نيوتن فيقول:

1) يدّعي نيوتن وأتباعه أن المكان المطلق متجانس كل التجانس ولا توجد أي فوارق كيفية بين أنحائه ولذلك فإن مجرد وجوده خرق لمبدأ عقلي هو مبدأ اللّامتمايزات وعلى هذا الأساس يجب رفض نظرية المكان المطلق. (ل26 فقرة 5).

2) يحاول لايبنتز أن يبين لكلارك أنه لا معنى لقوله إنه كان باستطاعة الإله أن يخلق العالم في موضع (داخل المكان المطلق) غير الموضع الذي خلقه فيه فعلاً. وأنه باستطاعته أن ينقل العالم من موضعه الحالي في المكان المطلق، إلى موضع آخر دون أن يطرأ على العالم أي تغير أو تبدّل على الإطلاق. وحجة لايبنتز هي: لو ادّعى أحدهم أن اللّه خلق العالم في موضع (أ) من المكان المطلق ثم نقله إلى موضع (ب) وجب أن يطرأ على العالم فارق كيفي يميّز وجوده في الموضع الثاني عن وجوده في الموضع الأول وإذا رفض صاحب الادعاء ضرورة وجود هذا الفارق الكيفي - كما يفعل كلارك - فلا معنى لادّعائه أصلاً بأن هذين الموضعين (أ وب) لامتمايزان وبذلك هما في الحقيقة موضع واحد. فما لم يوجد فارق كيفي يميّز العالم في الموضع (أ) عنه في الموضع (ب) فإن قولنا بأن اللّه قد نقل العالم من (أ) إلى (ب) هو تمامًا كقولنا أن اللّه قد أبقى العالم في موضعه الأصلي، وذلك لانعدام أي تمايز بين الحالتين. وكل هذه الاعتبارات تنطبق على ادعاء كلارك أنه كان باستطاعة اللّه أن يخلق العالم في موضع غير الموضع الذي خلقه فيه فعلاً.

---

(1) إن هذا التأويل لمبدأ اللّامتمايزات يساعد لايبنتز على نقد نظرية المكان المطلق، ولكنه يؤدي إلى مشكلات أخرى، رأينا أن كيفيات المونادات هي التي تميّزها عن بعضها، ولو ادّعى أحدهم وجود جوهرين لا فارق بين مجموع كيفيات الأول منهما وبين مجموع كيفيات الثاني على الإطلاق لكان ادعاؤه باطلًا، لأنه في هذه الحالة لا يوجد في الواقع سوى جوهر واحد. وهذا يعني أن الجوهر مساوٍ لمجموع كيفياته وأحواله. وهذا الاستنتاج يتعارض مع قول لايبنتز السابق بأن الجوهر لا يساوي مجموع كيفياته وأحواله، وبإمكاننا أن نعتبر هذا القول الأخير خرقًا لمبدأ اللّامتمايزات ما لم يتوفّر الفارق الكيفي بين الجوهر ومجموع كيفياته وأحواله.

3) رأينا كيف حاول لايبنتز أن يبين لكلارك أن وجود المكان المطلق ـ باعتباره وعاء يحوي العالم في ناحية من أنحائه ـ هو خرق لمبدأ اللّامتمايزات، وسنرى الآن كيف يحاول أن يبين أن هذه النظرة تتعارض أيضًا مع مبدأ السبب الكافي وحجته هي: لو سلّمنا بوجود المكان المطلق اللّانهائي لما خلق اللَّه العالم على الإطلاق لأن أنحاء هذا المكان متجانسة (لامتمايزة) وبذلك لن يوجد لدى الإله أي سبب كافٍ لكي يخلق العالم في ناحية معينة من المكان المطلق دون سواها. ولكن اللَّه قد خلق العالم فعلاً في ناحية معينة من المكان دون سواها، وهذا يعني أنه كان لدى اللَّه سبب كاف ليفعل ذلك، مما يبين أن تلك الناحية من المكان ـ التي خلق اللَّه فيها العالم ـ ليست متجانسة مع بقية أنحاء المكان، وإنما تتميّز عنها وإلّا لما خلق اللَّه العالم فيها. وإذا أثبتنا أن المكان غير متجانس، انهارت نظرية المكان المطلق أي أن لايبنتز يعتبر اعتراف نيوتن وأتباعه بأن اللَّه قد خلق العالم في ناحية معينة من المكان المطلق دون سواها يتنافى مع قولهم بأن جميع أنحاء المكان متجانسة (ل35 فقرة1، ل26 فقرة 5). يعترف لايبنتز أن مبدأ عدم التناقض يسمح بإمكانية وجود العالم في ناحية من المكان المطلق غير الناحية الموجود فيها فعلاً (ل75 فقرة 56)، ولكن مبدأ السبب الكافي لا يسمح بتحقيق هذه الإمكانية ويحتّم هذا المبدأ أن يكون العالم في الناحية الموجود فيها فعلاً دون سواها، أي أن العالم موجود حيث يجب أن يكون موجودًا.

يعتبر لايبنتز أن النظرية العلائقية للمكان تلاشي جميع المشكلات والصعوبات التي تعترض نظرية المكان المطلق. ففي النظرية العلائقية لا وجود سابق لوعاء مكاني متجانس لانهائي على اللَّه أن يختار ناحية منه ليضع فيها العالم المادي. بالإضافة إلى ذلك، فإن مشكلة نقل العالم من موضعه في المكان إلى موضع آخر غير واردة أصلاً في هذه النظرية. إن مثل هذا الاحتمال فارغ من المعنى تمامًا بالنسبة للنظرية العلائقية. والشيء ذاته ينطبق على قول كلارك. إنه كان باستطاعة اللَّه أن يخلق العالم في موضع من المكان المطلق غير الموضع الذي خلقه فيه فعلاً.

بالرغم من براعة الحجج التي قدّمها لايبنتز في ردّه على كلارك، فإن الجدال بينهما أصبح عقيمًا في النهاية، والسبب في ذلك هو أن كلًّا منهما

كان يؤوّل مبدأ السبب الكافي بصورة تنسجم مع النظرية التي كان يدافع عنها ويلتزم بها. فحينما كان كلارك يقول: إن خلق الكون في المكان المطلق لا يتعارض مع مبدأ السبب الكافي، وحينما كان لايبنتز يقول العكس كان كل منهما يفترض تأويلاً لمبدأ السبب الكافي يتنافى مع تأويل الآخر. وعلى سبيل المثال كان كلارك يقول: «إن تجانس المكان يثبت حقًّا أنه لا يمكن أن يوجد سبب (خارجي) ليخلق اللَّه الأشياء في موضع معين دون سواه. ولكن هل يعيق هذا إرادة اللَّه من أن تكون سببًا كافيًا بنفسها ليفعل الإله في أي موضع كان، عندما تكون جميع هذه المواضع لا متمايزة أو متشابهة» (ل32 فقرة 5). إذا قبلنا تأويل كلارك لمبدأ السبب الكافي بحيث نعتبر إرادة اللَّه بحد ذاتها سببًا كافيًا لخلق العالم في موضع من المكان المطلق دون سواه فإن تجانس المكان لا يتعارض مع هذا المبدأ، أما إذا أخذنا بتأويل لايبنتز للمبدأ ذاته الذي يقول: إن السبب الكافي يجب أن يكون غير إرادة اللَّه أو خارجًا عنها فإن تجانس المكان ووجود العالم في ناحية معينة فيه يتعارضان مع هذا المبدأ وعليه تصبح فكرة المكان المطلق مرفوضة. إن عقم الجدال بين كلارك ولايبنتز ناتج عن عدم اتفاقهما على تأويل معين لمبدأ السبب الكافي.

ننتقل الآن إلى معالجة مشكلتين احتدم النقاش حولهما بين لايبنتز وكلارك، وهما مشكلة لا تناهي الكون ومشكلة وجود الخلاء في الطبيعة. تتلخّص مشكلة لانهائية الكون بالنسبة لكلارك في سؤال: هل يمكن لكمية المادة الموجودة في المكان المطلق اللّانهائي أن تكون أكبر مما هي عليه الآن أم هل وصلت كميتها إلى حدها الأقصى؟ ونلاحظ أن هذه المشكلة بالنسبة لكلارك لا تتعلّق إلّا بالمادة الموجودة في المكان المطلق. أما المكان نفسه فلا علاقة له بالمشكلة لأننا سلّمنا منذ البداية أنه لانهائي ومستقل في وجوده وطبيعته عن المادة الموزّعة فيه وسابق عليها.

وتتلخص مشكلة لانهائية الكون بالنسبة للايبنتز في السؤال: هل العالم متناهٍ أم غير متناهٍ بما فيه المكان والزمان؟ من الجلي أن هناك اختلافًا جذريًّا في طرح كل منهما لهذه المشكلة. بينما يركّز كلارك اهتمامه على كمية المادة الموجودة في المكان المطلق. يعتبر لايبنتز وجود المكان مرتبط بوجود المادة ولا يمكن إثارة مشكلة لانهائية المادة دون إثارتها أيضًا بالنسبة للمكان. يستنتج

كلارك من بعض الظواهر الطبيعية - كانعدام المقاومة لحركة الكواكب - إن كمية المادة الموجودة في الكون، هي أقل مما يمكن أن تكون عليه، أي أن اللّه لم يملأ المكان المطلق بالمادة، ولذلك تراه يدافع عن وجود الخلاء في الطبيعة ويرفض القول بأن الكون امتلاء. بعبارة أخرى، أن العالم بالنسبة لكلارك متناهٍ، بينما المكان الذي يحويه غير متناهٍ. ويرى كلارك أن من حسنات هذه الفكرة انسجامها مع العقيدة الدينية التي تقول بخلق الكون في الزمان والتي تسمح بتدخّل الإله في شؤون العالم. أما إذا اعتبرنا كمية المادة غير متناهية (أي إذا اعتبرنا الكون امتلاء) فسيكون العالم سرمديًّا ولن يستطيع اللّه أن يغير كمية المادة الموجودة فيه (ل49 فقرة 15). ومن جهة أخرى يعتبر لايبنتز أن قول كلارك - بوجود المكان المطلق اللّانهائي يفترض وجود عالم مادي غير مخلوق ما دام وجود المكان يعتمد على وجود الأجسام. ولكن لايبنتز على خطأ في هذا الاعتراض، لأنه يسيء فهم نظرية المكان المطلق، إن وجود المكان لا يفترض وجود عالم مادي (مخلوق أو غير مخلوق) إلّا إذا سلّمنا بالنظرية العلائقية للمكان وذلك أنه بالنسبة لهذه النظرية لا يمكن أن يوجد المكان اللّانهائي ما لم توجد كمية غير متناهية من المادة. وبما أن نيوتن يعتبر المكان مستقلًا استقلالًا تامًّا عن المادة الموجودة فيه، يكون اعتراض لايبنتز خارجًا عن الموضوع تمامًا. والحق يقال إن لايبنتز وكلارك وصلا إلى نقطة عقيمة في جدالهما وكان كل منهما يردّد آراءه ونظرياته بعبارات جديدة دون أن يصلا إلى حلٍّ للخلاف بينهما.

اعتبر ديكارت الامتداد ماهية المادة ولذلك اعتبر أجزاءها متصلة بعضها ببعض ورفض وجود الخلاء في الطبيعة، ووافق لايبنتز على هذا الرأي ولكن لأسباب غير الأسباب التي دعت ديكارت إلى الأخذ به، ومن المعروف أن نيوتن قبل الرأي المعاكس، وقال بوجود الخلاء بين الأجسام التي تتحرك في المكان المطلق. واستشهد كلارك - في رسائله - على وجود الخلاء في الطبيعة بالوقائع التجريبية والعلمية مثل التجارب التي كان يقوم بها بعض العلماء على المضخات الهوائية، وبارومتر الزئبق الذي اخترعه توريشللي. أما لايبنتز فقد حاول أن يعلّل وجود هذه الظواهر وأن يردّ على الإثباتات التي استشهد بها كلارك عن طريق الحجج الميتافيزيقية المجردة والاستدلال القبلي الاستنباطي البحت. يقول لايبنتز: «كلما كانت كمية المادة الموجودة

أكبر أُتيحت للإله الفرصة لأن يمارس حكمته وقدرته، وهذا هو أحد الأسباب التي تدعوني إلى القول إنه لا وجود للخلاء على الإطلاق» (ل16 فقرة 2). وبعبارة أخرى، أن جود الإله تدعوه لأن يملأ الكون بالمادة. ويقول لايبنتز أيضًا: «إني أضع المبدأ التالي: إن كل كمال يمكن للإله أن يضفيه على الأشياء ـ وذلك دون أن ينقص من كمالاتها الأخرى ـ قد أضفاه عليها، لنتخيّل الآن مكانًا خاليًا تمامًا، باستطاعة الإله أن يضع فيه شيئًا من المادة دون أن ينقص بأي شكل من الأشكال من قيمة الأشياء الأخرى ولذلك وضع الإله فعلاً شيئًا من المادة في ذلك المكان وعليه لا يوجد أي مكان خالٍ تمامًا فإذن الكل امتلاء» . (ل44). هذه الحجة التي يقدمها لايبنتز تعتمد على افتراض مضمر وهو أن المادة أكمل من الخلاء ويشبه لايبنتز الخلاء بالعدم (ل44)، ولكن لماذا نعتبر المادة بحد ذاتها أكمل من الخلاء؟[1] إذا لم نسلّم بهذا الافتراض إنها حجة لايبنتز إذ لن يكون لدى الإله السبب الكافي ليخلق أكبر كمية ممكنة من المادة. إن الافتراض المذكور من العقائد الفلسفية التي ترجع إلى العصور الوسطى ويبدو أنه ناتج عن قول فلاسفة تلك الفترة «إن الوجود خير من العدم» وهذا واضح من تشبيه لايبنتز للخلاء بالعدم. أما كلارك فلا يعتبر نفسه ملزمًا بهذا الافتراض ويرد على لايبنتز لقوله لماذا لا نعتبر كمية المادة الموجودة الآن هي الكمية «الأكثر ملاءمة لوضع الأشياء الحاضرة» وأن أيّ زيادة أو نقص في هذه الكمية سيضعف هذا التلاؤم، وبذلك لن يزيد اللّه في كمال العلم إذا زاد كمية المادة فيه (ل33 فقرة 9). ويجيب لايبنتز أنه لا يمكن أن يوجد أي سبب كافٍ يدعو اللّه لأن يحد من كمية المادة في الكون (ل34 فقرة 21).

إن جدوى الجدال بين لايبنتز وكلارك، تعتمد على كيفية تعريف كل منهما لفكرة «الكمال» وبما أن كلًّا منهما يعرّفها بصورة تختلف تمامًا عن تعريف الآخر يظل الخلاف بينهما قائمًا. فالكمال بالنسبة لفلسفة لايبنتز هو وجود أكبر عدد من الممكنات المؤتلفة (Compossibles)، فإذا سلّمنا بهذا التعريف «للكمال» نستنتج أنه لا يمكن أن يوجد لدى الإله أي سبب يجعله

(1) يبدو أن لايبنتز يفترض أن هذا الكمال لا يتحقق إلا إذا كان الكون امتلاء.

يمتنع عن ملء الخلاء بالمادة، ولكن إذا تبنينا تعريفًا آخر للكمال، فإن النتائج ستكون مختلفة؛ وعلى سبيل المثال لو عرفنا الكمال أنه وجود تلك الممكنات المؤتلفة التي تتمثّل فيها صفة معينة (الصفة ب مثلاً)، بإمكاننا أن نستنتج من هذا التعريف أن اللّه خلق كمية محدودة من المادة ليحقق هذا الكمال. وفي هذه الحال يكون السبب الكافي الذي يدعو اللّه إلى خلق هذه الكمية المحدودة من المادة هو أن أي زيادة أو نقص فيها سيخلّ بالانسجام القائم بين الموجودات التي تتحقق فيها الصف ب، وعلى هذا المنوال باستطاعتنا تبرير أي نظرة حول كمية المادة في الكون، وذلك بإعطائنا التأويل المناسب لمبدأ السبب الكافي والتعريف المناسب لفكرة الكمال، وقد رأينا كيف أن كلًا من كلارك ولايبنتز يؤوّل مبدأ السبب الكافي بصورة تتنافى مع تأويل الآخر للمبدأ ذاته وكيف أن كلًا منهما يفترض تعريفًا للكمال يتنافى مع التعريف الذي يفترضه الآخر، وبذلك يستطيع كل منهما أن يبرّر نظرته الخاصة إلى هذا الموضوع، وأن يعتبرها منسجمة مع مبدأ السبب الكافي ومع فكرة «الكمال».

ذكرنا سابقًا أن كلارك استشهد ببعض الظواهر الطبيعية التي كان قد اكتشفها العلماء حديثًا ليثبت وجود الخلاء في الطبيعة وذكرنا أن لايبنتز حاول أن يعلّل هذه الظواهر ليبقى على رفضه لوجود الخلاء. لذلك افترض لايبنتز وجود مادة أثيرية رقيقة «لا ثقل لها» (كما يقول) وقال إن هذه المادة تحل محل الهواء المطرود حينما يتكوّن (ما نسميه) الخلاء في الطبيعة (ل64 فقرة 34) ولكن هذه الفرضية تورِّط لايبنتز في مشكلات عديدة أهمها خرق مبدأين أساسيين في فلسفته:

1) رأينا أن لايبنتز لا يعرِّف ماهية المادة بواسطة الامتداد، وإنما بواسطة قصورها الذاتي ولكن هذه المادة الأثيرية التي «لا ثقل لها» والتي يفترض لايبنتز وجودها لا يمكن أن يكون لها قصور ذاتي وبذلك فإن وجودها مستحيل.

2) تشكل هذه الفرضية خرقًا لمبدأ اللّامتمايزات إذ لا يوجد أي فارق كيفي بين افتراضنا أن القسم العلوي من أنبوب توريشللي مملوء بهذه المادة وبين افتراضنا أنه فارغ من الهواء فقط، أي لا يوجد أي فارق يميز الحالتين عن بعضهما بعض، ولذلك فالقول بأن القسم العلوي من أنبوب توريشللي

يشكل خلاء هو تمامًا كقولنا أنه مملوء بمادة «لا ثقل لها» لانعدام أي فارق يميّز بين الحالة الأولى والحالة الثانية وعند انعدام مثل هذا الفارق لا يوجد لدينا في الحقيقة إلّا حالة واحدة - على حد قول لايبنتز.

ورد معنا أن وجود المكان في فلسفة لايبنتز يعتمد على وجود الأجسام ولذلك نراه يقول إن المكان مثالي (Ideal) بمعنيين اثنين:

1) المكان مثالي على المستوى الميتافيزيقي - كما فصّلنا سابقًا - لأنه من المدركات المختلطة والمبهمة ولا حقيقة له.

2) وهو مثالي أيضًا على المستوى الظواهري لأن وجوده ليس مستقلًّا عن وجود الظواهر. فإذا اعتبرنا الظواهر حقائق واقعة يكون المكان مثاليًّا بالنسبة إليها.

فالمكان إذن، مثالي بالنسبة إلى الوقائع الميتافيزيقية ومثالي بالنسبة للظواهر أيضًا. وبعبارة أخرى، المكان في فلسفة لايبنتز يشبه العمل الفني عند أفلاطون في أنه على بُعد مرحلتين عن الحقيقة الميتافيزيقية الأولى.

إذا سلّمنا أن المكان علاقة بين الأجسام، وسلّمنا أن فكرة المكان التي نحملها لا تشير إلى حقيقة موضوعية مستقلة بقي علينا أن نبين كيف تتكوّن هذه الفكرة. يحاول لايبنتز أن يعرف أولًا فكرة «الموضع» (Place) تعريفًا يعتمد على العلاقات فحسب ثم يعتبر المكان «مجموعة هذه المواضع بأكملها» وبذلك يكون قد عرف المكان بواسطة العلاقات فقط. ويقول في هذا الصدد: «إن ما يشمل كل هذه المواضع يسمى المكان» (ل69 فقرة 47). يعرّف لايبنتز الموضع على النحو التالي: «سأبين كيف يكوّن الناس فكرة المكان لأنفسهم... حينما تتغير علاقة شيء ما بالنسبة إلى مجموعة من الأشياء الأخرى التي تبقى علاقاتها ثابتة، وحينما يدخل شيء جديد في العلاقة نفسها التي كانت قائمة بين الشيء الأول وتلك المجموعة، عندئذٍ نقول إن الشيء الثاني أخذ موضع الشيء الأول ونسمي هذا التغير بالحركة، وهي موجودة في ذلك الشيء الذي يعتبر العلة المباشرة لهذا التغير» (ل69 فقرة 47). والآن سنوضح تعريف لايبنتز للموضع بدقة أكبر. لنفترض وجود مجموعة من الأجسام (أ، ب، حـ، د) بحيث تبقى علاقاتها ببعضها ثابتة لفترة معينة من الزمن، ولنفترض أيضًا أن

علاقة جسم آخر (س) تغيرت بالنسبة لـ أ، ب، حـ، د، فلو دخل جسم ثالث (ق) في ذات العلاقة التي كانت قائمة بين س، وأ، ب، حـ، د، نقول عندئذٍ إن (ق) آخذ موضع (س) أو حلّ محلّه. ولكن هذا التعريف للموضع يحوي صعوبات عديدة لم تفت نقّاد لايبنتز: أن افتراض لايبنتز بأن أ، ب، حـ، د، ثابتة لفترة زمنية معينة وأن س وق يغيران علاقاتهما بالنسبة لـ أ، ب، حـ، د، هو اعتراف بوجود الحركة المطلقة والسكون المطلق، وبالنتيجة بالمكان المطلق؛ ومعروف أنه لا معنى للحركة المطلقة والسكون المطلق في نظرية المكان العلائقية، لأنه في مثل هذه النظرية لا يمكن أن نعين بصورة مطلقة فيما لو كانت س هي التي تتحرك بالنسبة لـ أ، ب، حـ، د الساكنة أو أن أ، ب، حـ، د، هي التي تتحرك بالنسبة إلى س الساكنة. إن تعريف لايبنتز للمكان افترض وجود المجموعة أ، ب، حـ، د، في سكون مطلق واعتبر أن س هي التي تتحرّك بالنسبة إلى تلك المجموعة، وقال إن مصدر الحركة في س وهذا الافتراض يتعارض بكل وضوح مع النظرية العلائقية التي تشدد على نسبية الحركة، يجب أن نلفت انتباه القارىء إلى أن بعض الآراء التي عبّر عنها لايبنتز في غمرة جداله مع كلارك، لم تكن دائمًا منسجمة مع فلسفته كما نجدها في كتاباته الرئيسية الأخرى.

يتبيّن لنا من هذا البحث أن لايبنتز التزم إلى أبعد الحدود بالتفكير القبلي والتأمل الميتافيزيقي حتى أنه حاول أن يرد على ما استشهد به كلارك من وقائع تجريبية عن طريق الاعتبارات الميتافيزيقية والدينية البحت. لقد تمسك لايبنتز بآرائه المسبقة حتى في وجه البراهين التجريبية الدامغة على وجود الخلاء في الطبيعة، ولكن أكان من شأن هذه البراهين أن تُقنع لايبنتز ـ وهو الذي لم يقنعه كل ما في هذه الدنيا من بؤس وشقاء ـ أن عالمنا لا يمكن أن يكون أحسن العوالم الممكنة.

الفصل الثاني

نظريات المكان في فلسفة كانط

(1)

من المعلوم جيدًا أن المشكلة الأساسية التي عالجها كانت في نظرية المعرفة، هي مشكلة القضايا التركيبية القبلية وإمكانية وجودها. ويذكر كانط في شرحه لمنهجه الفلسفي أنه يستعمل طريقتين في معالجة هذه المشكلة: الطريقة التحليلية والطريقة التركيبية[1]. فلو طرحنا هذه المشكلة وفقًا للطريقة التركيبية يكون سؤال كانط الأساسي: هل يمكن أن توجد القضايا التركيبية القبليّة؟ ونلاحظ أن طرح المشكلة على هذا النحو، هو تساؤل عما إذا كانت هذه القضايا ممكنة دون أن نفترض أنها موجودة فعلًا، أما إذا طرحنا المشكلة ذاتها وفقًا للطريقة التحليلية فإننا نسلّم أولاً بوجود القضايا التركيبية القبليّة (في الرياضيات مثلاً) ثم نسأل عن كيفية تبريرها وتفسير إمكانها. فالطريقة الثانية، إذن لا تسأل هل هذه القضايا ممكنة وإنما تسلّم بوجودها ثم تطلب تفسير إمكانها. لقد عرض كانط هذه المشكلة بالطريقة التحليلية في كتابه «مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية» بينما طغت الطريقة التركيبية في كتاب «نقد العقل المحض».

هناك موضوعات أخرى تتعلق بمشكلة القضايا التركيبية القبلية التي يمكن أن ننظر إليها من خلال هاتين الطريقتين المذكورتين، ولنأخذ على

(1) يقول كانط: «بعد إنجاز ذلك الأثر (أي نقد العقل المحض) أقدم هنا مخططًا يرتكز على المنهج التحليلي بينما «نقد العقل المحض» كان عليه أن ينجز بالطريقة التركيبية". (مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة، 263 - 264).

سبيل المثال مشكلة تتعلق بالهندسة علمًا بأنّ كانط كان يعتقد بأنها تتألف من قضايا تركيبية قبليّة. فإذا طرحنا مشكلة الهندسة في فلسفة كانط وفقًا للطريقة التركيبية، فإننا نثير سؤالًا حول إمكانية وجود نظام هندسي يتألف من قضايا تركيبية قبليّة، أما إذا طرحناها وفقًا للطريقة التحليلية، فإننا نسلّم بوجود مثل هذا النظام كجزء من معارف الإنسان ثم نطلب تبريرًا له وتفسيرًا فلسفيًّا لإمكانه.

إذا نظرنا إلى نظرية كانط في المكان كما نجدها في «نقد العقل المحض» على أنها تفسير لإمكان وجود نظام هندسي يتألف من قضايا تركيبية قبلية دون أن تكون تلك النظرية ملزمة على التسليم بالوجود الفعلي لهذا النظام تكون نظرتنا مستندة إلى الطريقة التركيبية. أما إذا نظرنا إلى النظرية ذاتها على أنها تسلّم أولًا بوجود هذا النظام الهندسي ثم تعتبر نفسها النظرية الفلسفية الوحيدة التي تستطيع أن تفسر إمكان هذا النظام وتسوّغ وجوده تكون نظرتنا مستندة إلى الطريقة التحليلية.

يمكننا أن نذكر مشكلة أخرى في الفلسفة الكانطية تتعلق بهاتين الطريقتين وهي مشكلة التصورات (Concepts). إذا سلّمنا مع كانط بأن العقل الإنساني يملك منذ البداية تصورات قبلية فارغة منفصلة عن مجال الحس، سنضطر إلى طرح السؤال التالي: كيف يتمّ تطبيق هذه التصورات على معطيات الحس المحض؟ هل لدينا أي ضمانة بأن هذه التصورات ستنطبق على هذه المعطيات؟ هل يوجد أي تناسق سابق بين هذه التصورات القبليّة وبين المعطيات الحسية؟ إن إثارة مشكلة التصورات على هذا النحو يعني:

1) إننا ننظر إليها من خلال الطريقة التركيبية.

2) إن المشكلة غير قابلة للحل ما لم نفترض وجود تناسق أزلي سابق بين التصورات ومعطيات الحس، وهذا حلّ لا يقبل به كانط.

إن طرح المشكلة بهذا الشكل، يخلق منذ البداية هوّة سحيقة تفصل فصلًا تامًّا بين مجال التصورات ومجال الحس المحض ولا سبيل بعد ذلك لتخطي هذه الهوّة. أما إذا طرحنا المشكلة ذاتها وفقًا للطريقة التحليلية فإننا نسلّم أولًا بأن هذه التصورات الفارغة لها علاقة ضرورية بمعطيات الحس المحض

وتنطبق عليها وتلائمها، ثم نسأل عن تفسير لوجود هذه العلاقة أي ننشد نظرية فلسفية تعلّل هذا الارتباط، وهذا ما حاوله كانط في «نقد العقل المحض». ويتطلّب الحل الكانطي لهذه المشكلة:

1) أن ننظر إليها من خلال الطريقة التحليلية.

2) أن نعتبر أن معرفتنا للأشياء تفترض اشتراك الفهم[1] والحس معًا. والجدير بالذكر أن نظريته في المكان (والزمان) تلعب دورًا رئيسيًّا في حل هذه المشكلة لأنها تؤلف صلة الوصل بين الفهم المجرد والحس المحض، ومن هنا تنشأ أهمية المكان (والزمان) في الفلسفة الكانطية. بالإضافة إلى ذلك، يدعي كانط أن نظريته في المكان تلاشي جميع الصعوبات والمشكلات التي يواجهها العقل الإنساني حينما يتأمل لانهائية الكون المكانية وتتجلى هذه الصعوبات والمشكلات في أولى نقائض العقل المحض.

لقد تعرضنا بإيجاز شديد لبعض المشكلات الأساسية في الفلسفة الكانطية وتكلمنا عن علاقة نظريته في المكان بهذه المشكلات وذكرنا أنها تلعب دورًا هامًا جدًا في حله لمشكلة التصورات لأنها تشكّل صلة الوصل بين الفهم والحس. وسنترك الآن مشكلة التصورات لنركّز انتباهنا حول موضوعنا الأساسي وهو نظريات كانط المختلفة في المكان، وسنعالج أولاً آراء كانط وتأملاته في هذا الموضوع، كما نجدها في كتاباته قبل أن يدخل المرحلة النقدية وثانيًا كما نجدها في كتاباته التي تعود إلى المرحلة النقدية[2].

---

(1) The Understanding.

(2) تبدأ المرحلة النقدية برسالة كانط «في صورة ومبادىء العالم المحسوس والمعقول» وتصل إلى ذروتها في «نقد العقل المحض». أول مقالة نشرها كانط (1747) كانت تحمل العنوان التالي: «نظرات حول التقدير الصحيح للقوى الحية، ونقد للبراهين التي قدمها السيد فون لايبنتز وفلاسفة ومكانيكيون آخرون في معالجتهم لهذا الموضوع الجدلي، مع بعض التعليقات التمهيدية التي تتعلّق بالقوى الموجودة في الأجسام عامة». وقد استعملنا عبارة «القوى الحية» للدلالة على تعبير (Living Force) أو (Vis viva) ويستعمل كانط في بعض الأحيان تعبير «القوى الفاعلة» (Active Force) أو (Vis activa) مرادفًا لعبارة «القوى الحية».

وفي عام (1868) نشر كانط مقالة أخرى تحت العنوان التالي: «في المبدأ الأول للتمييز بين =

ونذكر هنا أننا لن نتطرّق إلى ما قاله كانط عن المكان في أولى نقائض العقل المحض.

(2)

ذهب كانط في مقالته «نظرات في التقدير الصحيح للقوى الحية..» إلى أن الموجودات تتفاعل، وأن الامتداد المكاني يعتمد على هذا التفاعل، مخالفًا بذلك رأي لايبنتز الذي شاع عن طريق فلسفة ولف. واعتبر كانط الخاصية الأساسية للمكان هي كونه ثلاثي الأبعاد، ونستطيع أن نستخلص هذه الخاصية الجوهرية للمكان من القوانين التي تضبط تأثير الأجسام ببعضها البعض، ولذلك نراه يقول: «يبدو أن الأبعاد الثلاثة تنشأ لأن الجواهر في العالم الموجود تؤثر في بعضها تأثيرًا تتناسب شدته تناسبًا عكسيًّا مع مربع المسافة بينهما» (هـ11).

وبعبارة أخرى، إن طبيعة المكان الإقليدي وخاصيته الجوهرية ترتدّ إلى القوانين التي تضبط قوى التأثير المتبادل بين الموجودات والتفاعل القائم بينها. لقد تبنّى كانط هذا الرأي لأنه يعتقد في ذلك الوقت أن خصائص الأشياء تستنتج عن ماهياتها، وهذه الماهيات هي «القوى الفاعلة» (vis active) وبما أن الامتداد المكاني الثلاثي الأبعاد هو من خصائص الأشياء يجب أن نستخلصه من ماهياتها أي من القوة الفاعلة الموجودة فيها، ووفقًا لهذا التفكير تحدّد القوانين الطبيعية الضابطة لتفاعل الأشياء في حقبة كونية معينة أبعاد وطبيعة المكان الذي يسود في تلك الحقبة. فلو كان التأثير المتبادل

= الأنحاء في المكان» (On the First Ground of the "Distinction of Regions in Space)

إن ما يهمّنا من كتابات كانط المتقدمة هو هاتان المقالاتان وقد نشرتا باللغة الانكليزية مع رسالة كانط في «صورة ومبادىء العالم المحسوس والعالم المعقول».

(Kants Inaugural Dissertation and Early Writings on Space, tr. By: J. Handyside, The Open Court Publishing Co., Chicago, 1929).

وسنشير في هذا البحث إلى الكتاب المذكور بالحرف (هـ).

بين الأشياء على غير ما هو عليه الآن لنتجت قوانين طبيعية تختلف عما ألفناه، وبذلك تنشأ عنها أمكنة لا إقليدية تختلف بعدد أبعادها عن المكان العادي. لذلك يقول كانط: «...بسبب هذا القانون (أي قانون التناسب العكسي مع مربع المسافة) تكون جميع الأشياء التي تنشأ في ذلك الوقت ثلاثية الأبعاد. وهذا القانون تعسفي لأنه كان باستطاعة اللّه أن يختار قانونًا آخر كقانون التناسب مع مكعب المسافة ومن قانون مختلف ينشأ امتداد له خصائص وأبعاد من نوع آخر (هـ11 - 12).

يتنافى رأي كانط بإمكانية وجود أمكنة لا إقليدية مع نظرية نيوتن في المكان المطلق، وتقول هذه النظرية بأن طبيعة وخصائص المكان الإقليدي الثلاثي الأبعاد ضرورية أي لا يمكن أن يوجد مكان سواه على الإطلاق. وزيادة في الإيضاح بإمكاننا أن نقارن بين نظرية نيوتن ورأي كانط. اعتبر نيوتن المكان وعاءً فارغًا يحوي على الأشياء ولهذا الوعاء طبيعة وخصائص مطلقة لا تتأثر بنوعية الأشياء الموجودة فيه، أي أن الوعاء يحتفظ بجميع خصائصه مهما كانت طبيعة الأشياء التي يحتوي عليها ومهما كانت القوانين التي تضبط تفاعل هذه الأشياء. لذلك يرى نيوتن أن وجود الوعاء سابق على وجود المحتويات وحتى لو أُبيدت المادة الموزعة في أنحاء المكان إبادة تامة لما مسّه أي تغير أو تحول، إنه يبقى دومًا على حاله، وكما سبق القول إن مكان نيوتن الثلاثي الأبعاد مطلق وضروري. ويبدو لنا أن كانط لا ينكر أن خصائص المكان ـ أيًّا كان نوعه ـ ضرورية ولكن هذه الضرورة ليست مطلقة بل هي نسبية بالقياس إلى نوعية القوانين الطبيعية السائدة التي ينشأ عنها ذلك المكان. فلو أخذنا مكانًا له عدد ـ س ـ من الأبعاد تكون خصائصه ضرورية بالنسبة إلى القوانين التي تنشأ عنها كضرورة خصائص المكان الإقليدي بالنسبة إلى قانون التناسب العكسي مع مربع المسافة. وحسب رأي كانط في هذه المرحلة من تفكيره الفلسفي لا يجوز أن نشبّه المكان بوعاء لا يتأثر بما يحتوي عليه من أشياء كما فعل نيوتن لأن طبيعة المكان ليست مستقلة عن نوعية الأجسام الموجودة فيه ولو تلاشت هذه الأجسام لتلاشى المكان معها[1]. ويعلّق كانط

(1) في نظرية النسبية لأينشتين يعتمد المكان على طبيعة المادة وخصائصها.

على نظريته في المكان قائلاً: «يبدو أن الاستحالة التي نلاحظها في أنفسنا في تمثّل[1] مكان له أكثر من ثلاثة أبعاد، ناتجة عن أننا نتلقّى الانطباعات الخارجية وفقًا لقانون التناسب العكسي مع مربع المسافة...» (هـ12).

ومع أن كانت يسلّم بإمكانية وجود أمكنة لا إقليدية إلّا أنه يقول بعدم إمكانية تمثّل هذه الأمكنة. إن المكان الوحيد الذي نستطيع تمثّله هو المكان الإقليدي المعهود. ويشرح لنا كانط سبب ذلك في الأسطر التي استشهدنا بها أعلاه. ولو أردنا أن نستعمل لغة كانط النقدية لقلنا إن المكان الوحيد الذي يمكن أن يُعطى للحدس، هو المكان الإقليدي الثلاثي الأبعاد. يميِّز كانط إذن بين الأمكنة اللاإقليدية التي باستطاعتنا أن ندرك ذهنيًّا إمكانية وجودها وبين المكان الإقليدي الذي باستطاعتنا أن نحدسه فعلًا.

نستخلص مما قلناه عن آراء كانط في المكان في هذه الفترة من تاريخ نموّه الفلسفي ثلاث نتائج:

1) إن خصائص المكان وعدد أبعاده، تعتمد على طبيعة المادة الموجودة فيه وعلى القوانين التي تضبط تفاعل جزئياتها.

2) إن وجود الأمكنة اللاإقليدية ممكن.

3) إن المكان الوحيد الذي يمكننا تمثّله أو حدسه هو المكان الإقليدي.

إن أقل ما يقال في هذه الآراء الكانطيّة حول هذا الموضوع أنها سبقت عصرها بمئات من السنين، وإن كانط اكتشف علاقة هامة بين طبيعة المكان وخصائص المادة. ولكنه تراجع عن بعض هذه الآراء التي بدت - ولا بد - ثورية وغريبة لمعاصريه.

عندما دخل كانط مرحلته النقدية غدا أكثر تحفظًا ورصانة في تأملاته حول هذا الموضوع. وهنا يتبادر إلى ذهننا السؤال التالي: إلى أي حد تتنافى نظرية كانط النقدية في المكان مع آرائه الأولى التي عرضناها؟ وما هي أوجه الاختلاف وأوجه الشبه بين نظريته النقدية وآرائه الأولى حول المكان؟ إن

(1) Representation (Vorstellung).

الفارق الأساسي بينهما، هو أن نظريته الأولى تستخلص المكان وعدد أبعاده من خصائص المادة الموجودة فيه ومن قوانين تفاعلها مع بعضها، بينما تستخلص النظرية النقدية المكان من الحساسية، أي أن المكان في هذه النظرية يصبح «صورة الحدس الخارجي» . لقد فصَل كانط في نظريته النقدية فصلاً تامًّا بين الصورة والمادة وحلّل الأولى بمعزل عن الثانية وبذلك قضى على فكرته الجريئة التي اشتقت المكان من خصائص المادة وقوانين تفاعلها (النتيجة الأولى). وهذه الفكرة تتنافى تمامًا مع النظرية النقدية التي تجعل المكان صورة قبلية مستقلة بطبيعتها عن المحسوسات. هذه هي أوجه الاختلاف عند كانط بين النظرية النقدية وبين آرائه الأولى حول المكان، أما أوجه الشبه بينهما فهي إن النظرية النقدية لا تتنافى مع قول كانط السابقة بإمكانية وجود أمكنة لاإقليدية ويلحّ كانط في كلا الحالين على أنه ليس باستطاعتنا أن نحدس مكانًا سوى المكان الإقليدي الثُّلاثي الأبعاد وهذا لا ينفي إمكانية وجود الأمكنة اللاإقليدية.

ويقدم كانط سببين مختلفين في كل من النظرية النقدية وآرائه الأولى ليعلل عدم استطاعتنا حدس الأمكنة اللاإقليدية. فالنظرية النقدية تقول إننا لا نستطيع حدس مثل هذه الأمكنة لأن المكان هو صورة أساسية في نسيج العقل الإنساني تفرض العلاقات المكانية على معطيات الحس المحض وهذه الصورة بطبيعتها إقليدية وثلاثية الأبعاد.

بينما يقول كانط في المقالة التي نحن بصددها، أن عدم استطاعتنا حدس الأمكنة اللاإقليدية ناتج عن «أننا نتلقّى الانطباعات الخارجية وفقًا لقانون التناسب العكسي مع مربع المسافة»[1]. (هـ 12). وكما ذكرنا سابقًا إن النظرية النقدية في المكان لا تتعارض مع القول بإمكانية وجود أمكنة لا

(1) يبدو من هذا القول أنه لو تلقّينا الانطباعات الخارجية وفقًا لقانون آخر لتمكنّا من حدس مكان لاإقليدي ولكن طالما بقيت القوانين التي نتلقّى الانطباعات الخارجية وفقًا لها على ما هي عليه، لا نستطيع أن نحدس سوى مكان إقليدي. كما أنه طالما بقيت «الحساسية» التي يملكها الإنسان على ما هي عليه، لن يتمكن من أن يحدس سوى مكان إقليدي ثُلاثي الأبعاد.

إقليدية، وسيتضح هذا الأمر أكثر فأكثر إذا عالجنا المشكلة من خلال مفهومَي الهندسة الإقليدية والهندسة اللاإقليدية. يقول كانط في «نقد العقل المحض» : «ليس هناك أي تناقض في تصور شكل هندسي منحصر بين خطّين مستقيمين طالما أن تصوّر الخطين المستقيمين وتصور اتصالهما لا يحويان نفيًا للشكل الهندسي، إن الاستحالة لا تنشأ من التصور نفسه، ولكن من إنشائه في المكان»(1). كان لايبنتز يعتقد أنه يوجد هناك تناقض منطقي في قولنا إن خطين مستقيمين يؤلفان شكلًا هندسيًا مغلقًا. ولكن جاء كانط لينفي هذا الرأي لأن الشكل الهندسي المؤلف من خطين مستقيمين فقط ممكن نظريًا لأن المكان الذي يمكن أن يتحقق فيه مثل هذا الشكل ممكن أيضًا، ولكن من المستحيل إنشاء هذا الشكل في المكان الإقليدي الثُّلاثي الأبعاد ومن المستحيل كذلك أن نحدس مثل هذا الشكل، ولكن هذا لا يعني أن الشكل مستحيل نظريًا وبصورة مطلقة كما كان يعتقد لايبنتز. وذلك لأن المنطق لا ينفي وجود أمكنة لا إقليدية قد يتحقق في أحدها شكل هندسي كالذي تكلمنا عنه.

نستنتج إذن، وفقًا للنظرية النقدية في المكان، أن كلًّا من الهندسة الإقليدية والهندسات اللاإقليدية ممكنة نظريًا ولكن بما أن صورة الحدس الخارجي إقليدية فإنّا لا نستطيع أن ننشىء في المكان سوى أشكال هندسيّة إقليدية.

وهذا يبيّن لنا أن كانط لم يغيّر رأيه الأول في إمكانية وجود الأمكنة اللاإقليدية حينما وضع النظرية النقدية في المكان.

لنلخِّص الآن النتائج التي توصلنا إليها :

1) تتنافى نظرية كانط النقدية في المكان مع الرأي القائل بأن طبيعة المكان تعتمد على خصائص المادة وقوانين تفاعل جزئياتها.

---

(1) «Thus there is no contradiction in the concept of a figure which is enclosed within two straight lines, since the concepts of two straight lines and of their coming together contain no negation of a figure. The impossibility arises not from the concept in itself, (B268). but in connexion with its construction in space...»

وهذا هو وجه الاختلاف بين النظرية النقدية والرأي الذي قدّمه كانط في أول مقال نشره عن المكان وهذا الرأي يشكّل الآن نتيجة من نتائج النظرية النسبية.

2) لا تتنافى هذه النظرية النقدية في المكان مع الرأي القائل بإمكانية وجود أمكنة لاإقليدية ووجود هندسات لاإقليدية. وهذا الرأي الأخير مفروغ منه في العلم الحديث.

3) لم يغيّر كانط رأيه منذ أن كتب أول مقالة له إلى أن وضع النظرية النقدية في المكان في أن المكان الوحيد الذي نستطيع حدسه هو المكان الإقليدي ولا غبار على هذا الرأي من الناحية العلمية.

يبدو أن كانط لم يطمئن كثيرًا لنظريته الأولى التي جعلت طبيعة المكان تعتمد على خصائص المادة وقوانينها، فتبنّى نظرية المكان المطلق التي وضعها نيوتن ثم تركها بعد فترة وجيزة ليضع نظريته النقدية الشهيرة كما نجدها في «الرسالة» ، وفي «نقد العقل المحض» وتبنّى كانط نظرية نيوتن في مقالة نشرها تحت عنوان «في المبدأ الأول للتمييز بين الأنحاء في المكان» . وكما ورد معنا سابقًا يعتبر نيوتن المكان الإقليدي ضروريًا ويرفض إمكان وجود أي أمكنة لاإقليدية، ويقول كانط إنه تبنى نظرية نيوتن تحت تأثير عاملين:

1) زعم العالم الرياضي أويلر (Euler) إن صحة قوانين نيوتن للحركة تفترض وجود المكان المطلق.

2) مشكلة الأشياء المتشابهة واللّامتطابقة. وسنفصّل كلًّا من هذين العاملين على حدة.

قال كانط عن أويلر ما يلي: «أنه يبيّن صعوبة تعيين معنى محدد لأعمّ قوانين الحركة إذا لم نفترض أي تصور للمكان سوى التصور الذي نحصل عليه عن طريق التجريد من علاقة الأشياء الموجودة ببعضها»[1] (هـ21).

(1) «إن تصور المكان الذي نحصل عليه عن طريق التجريد من علاقة الأشياء الموجودة ببعضها» جملة تشير إلى نظرية لايبنتز في المكان. لقد عارض هذا الفيلسوف نظرية المكان المطلق بشدة وقال: إن المكان «نظام الأوضاع» وينشأ حين تدرك عدة ظواهر في وقت واحد، فإذا تلاشت هذه الظواهر تلاشى معها المكان وتصور المكان نفسه ناتج عن عملية تجريد من علاقات الأشياء الموجودة.

ذكر أويلر في كتابه «تأملات في المكان والزمان»[1] أن دلالة قانون القصور الذاتي هي السرعة الثابتة لجسم لا يقع تحت تأثير أي قوى خارجية، ولا تتحقق هذه الحالة إلّا إذا كان هذا الجسم وحيدًا في الكون لأن وجود جسم آخر معه سيؤثر فيه وفقًا لقانون الجاذبية العام. إن قانون القصور إذن يفترض إمكان وجود جسم واحد فقط في المكان المطلق. أما بالنسبة للنظرية اللّايبنتزية في المكان فلا معنى على الإطلاق لكلامنا عن إمكانية وجود جسم واحد في المكان لأن المكان نفسه بالنسبة لهذه النظرية ناتج عن علاقة الأجسام ببعضها، ولا تنشأ مثل هذه العلاقة إلّا إذا وُجِدَ جسمان على الأقل في الوجود، وعليه نرى أن قانون القصور الذاتي متسق مع نظرية المكان المطلق ومتنافٍ مع النظرية العلائقية للمكان. ويستنتج أويلر مما سبق أن وجود المكان المطلق شرط سابق تفترضه صحة قانون القصور الذاتي خاصة وميكانيكا نيوتن عامة[2]، لا بد أن كانط وجد حجة أويلر مقنعة جدًّا وإلّا لما تبنّى نظرية المكان المطلق تحت تأثيرها.

ننتقل الآن لمعالجة العامل الثاني، الذي دعا كانط لتبني نظرية المكان المطلق وهو مشكلة الأشياء المتشابهة اللّامتطابقة[3]. يوجد في الطبيعة أجسام متشابهة كل التشابه - كاليد اليمنى واليد اليسرى - ولكنها لا تتطابق

(1) Reflexions sur lEspace et le Temps, (1748).

(2) باستطاعتنا أن نلخّص ونوضح حجة أويلر كما يلي:

1- إن قانون القصور الذاتي يفترض إمكانية وجود جسم واحد في المكان.

2- إن وجود مثل هذا الجسم بالنسبة للنظرية العلائقية محال، لأن المكان نفسه ناتج عن علاقة جسم بآخر.

3- إن وجود مثل هذا الجسم بالنسبة لنظرية نيوتن ممكن، لأن المكان المطلق هو الوعاء الذي يحتوي على ذلك الجسم.

4- إذن قانون القصور الذاتي يفترض وجود المكان المطلق.

(3) نعني هنا التطابق الهندسي، مثلًا إذا تساوى ضلعان وزاوية محصورة بينهما من مثلث مع ضلعين وزاوية محصورة بينهما من مثلث آخر يتطابق المثلثان بمعنى أنه لو نقلنا المثلث الأول، وطبقناه على الثاني لانطبقت أضلاع الأول على أضلاع الثاني وزوايا الأول على زوايا الثاني.

هندسيًّا أي ليس بوسعنا أن نضع إحدى اليدين فوق الأخرى بحيث تنطبقان هندسيًّا بالرغم من أن أجزاء اليد اليمنى وعلاقات هذه الأجزاء ببعضها تشبه تمامًا أجزاء اليد اليسرى وعلاقات هذه الأجزاء ببعضها. فلو نظرنا إلى أجزاء يد وعلاقات هذه الأجزاء ببعضها فقط لما تمكنّا - على هذا الأساس وحده - أن نقرر ما إذا كانت هذه اليد اليسرى، أم يمنى لأن أجزاء اليمنى وعلاقات هذه الأجزاء ببعضها هي تمامًا مثل أجزاء اليسرى وعلاقات هذه الأجزاء ببعضها، كذلك لو نظرنا إلى علاقات اليد بالأجسام المحيطة بها لما تمكنا - على هذا الأساس وحده - من أن نقرر ما إذا كانت هذه اليد يمنى أو يسرى لأن علاقات اليد اليمنى بالأجسام المحيطة بها هي تمامًا كعلاقات اليد اليسرى بالأجسام المحيطة بها، مع العلم أنه لو كانت اليد هي الجسم الوحيد الموجود في الكون لوجب أن تكون إما يدًا يمنى أو يدًا يسرى، ولذلك نستنتج أن الأجسام المتشابهة اللّامتطابقة تملك خصائص هندسيّة ومكانية محضًا لا تنتج عن علاقة أجزاء هذه الأجسام ببعضها، ولا عن علاقاتها بأجسام أخرى وإنما عن علاقة هذه الأجسام بالمكان الموجودة فيه واعتبر هذا المكان هو المكان المطلق الذي تكلم عنه نيوتن، أي أننا نستطيع أن نميز بين يد يمنى أو يد يسرى عن طريق علاقة كل منهما بالمكان المطلق[1]

اعتبر كانط أن حلّ مشكلة المتشابهات اللّامتطابقات رهن بتسليمنا بحقيقة المكان المطلق مع العلم بأن النظرية العلائقية لا تستطيع أن تفسّر خصائص هذه الأجسام لأنه من الهراء ـ بالنسبة لهذه النظرية ـ أن نتكلم عن وجود جسم واحد في المكان بما أن المكان نفسه ناتج عن علاقات الأجسام ببعضها.

---

(1) يمكننا أن نلخص هذه الفكرة كما يلي:

1- لو كانت اليد هي الجسم الوحيد في الكون يجب أن تكون يدًا يمنى أو يسرى.

2- بما أن التمييز بين كون اليد يمنى أو يسرى، لا يتوقّف على أجزائها وعلاقة هذه الأجزاء ببعضها.

3- بما أن هذا التمييز لا يتوقّف على علاقات اليد بالأجسام الأخرى.

4- نستنتج أن التمييز بين كون هذه اليد يمنى أو يسرى يتوقّف على علاقتها بالمكان المطلق.

ويقول كانط في هذا الموضوع: «إن المبدأ الكامل لتحديد شكل جسم ما لا يرتكز فقط على موضع أجزائه بالنسبة لبعضها، ولكن يرتكز أيضًا على المكان العام الذي يفترض وجوده علماء الهندسة» (هـ25).

كان كانط على صواب حينما قال إن المتشابهات اللّامتطابقات تملك خصائص هندسية ومكانية محضًا ناتجة عن علاقة هذه الأجسام بالمكان الموجودة فيه، ولكنه أخطأ حينما استنتج أن هذا المكان هو المكان المطلق الذي افترضه نيوتن - فلو أمعنّا النظر في هذه المشكلة لتبين لنا أن بعض الخصائص الجوهرية للأجسام لا تتحدد بتحديد علاقة أجزائها ببعضها ولا بتحديد علاقات هذه الأجسام بالأجسام المحيطة بها، ولكن هذا لا يعني أن ما يحدد هذه الخصائص هو علاقة الأجسام بالمكان المطلق، إذ يمكننا أن نعتبر المكان «صورة الحدس الخارجية» ونحدد خصائص هذه الأجسام على أساس علاقتها بهذا المكان لا بالمكان المطلق. يبدو أن كانط أدرك هذا الأمر فيما بعد، وظهر له أن نظرية المكان المطلق ليست ضرورية لتعليل خصائص المتشابهات اللّامتطابقات وفي «الرسالة» يحدّد كانط هذه الخصائص بواسطة علاقة الأجسام بالمكان باعتبارها صورة الحدس الخارجي. لقد أخطأ كانط حينما اعتبر أن حل مشكلة المتشابهات اللّامتطابقات يحتم علينا التسليم بحقيقة المكان المطلق. ولم يعد كانط، لمعالجة هذه المشكلة في «نقد العقل المحض» ربما لأنه أدرك أن باستطاعة غير نظرية واحدة في المكان أن تفسر ظاهرة المتشابهات اللّامتطابقات، وأن المشكلة لا تفرض علينا قبول نظرية معينة في المكان دون أخرى.

قبل أن ننتقل إلى معالجة نظرية كانط الموجودة في «نقد العقل المحض» يجب أن نلفت النظر إلى أن هذه النظرية هي النظرية نفسها التي نجدها في «الرسالة» وهذا يعني أن «الرسالة» نفسها تعود إلى المرحلة النقدية أو على الأقل تلك المقاطع منها التي تعالج مشكلة الزمان والمكان تابعة للمرحلة النقدية. ولكن الأستاذ «فندلباند» (Windleband) حاول أن يثبت أن الرسالة لا تعود إلى المرحلة النقدية وهذا الرأي يضعنا في مأزق[1]: فلو سلّمنا مع

(1) راجع: W.J. Eckoff, **Kant's Inaugural Dissertation of 1770**, p. 98.

فيندلباند بأن الرسالة لا ترجع إلى المرحلة النقدية علينا أن نسلّم كذلك بأن نظرية المكان في «نقد العقل المحض» ليست نقدية أيضًا، أما إذا اتّبعنا الرأي القائل بنقدية هذه النظرية علينا أن نطرح رأي فيندلباند جانبًا ونسلّم بنقدية نظرية المكان كما نجدها في «الرسالة» وسنتبنى الرأي الأخير لأنه يبدو لنا أن الذين يثيرون الشكوك حول نقدية «الرسالة» (وبذلك حول الحساسية المتعالية في «نقد العقل المحض») يفعلون ذلك لأنهم ينظرون إلى «الرسالة» من قمة الفلسفة النقدية التي تتجلّى في «التحليل المتعالي» و«الجدل المتعالي» وكل من ينظر إلى «الرسالة» من قمة الفلسفة النقدية ستبدو له مجرد بداية فجّة في طريق الفلسفة النقدية الطويل، ولهذا يتردد في إدخالها في المرحلة النقدية. إن هذه النظرة إلى «الرسالة» - وبالتالي إلى «الحساسية المتعالية» - مُجحفة بحق كانط لأنه أراد أن يعالج الحساسية بمعزل تام عن الفهم ومشكلاته الفلسفية، لذلك ليس من الإنصاف تقويم «الرسالة» و«الحساسية المتعالية» من خلال «التحليل المتعالي» و«الجدل المتعالي» كما يفعل فيندلباند. لذلك بوسعنا أن نرتاح إلى أخذنا بالرأي القائل بنقدية الرسالة وبالتالي بنقدية «الحساسية المتعالية» ؛ وبالنسبة لموضوع بحثنا فإن كون «الرسالة» خاتمة للفترة التي سبقت المرحلة النقدية أو كونها بداية الفترة النقدية ليس بالأمر الخطير.

ذكرنا فيما سبق أن كانط تبنى نظرية نيوتن في المكان المطلق لفترة وجيزة قبل أن يستقرُّ به الرأي على النظرية النقدية المشهورة. ويأخذ كانط في «نقد العقل المحض» مأخذين على نظرية المكان المطلق، وهما :

1) إذا لم نعتبر المكان سوى وعاء يحتوي على المادة، فإننا نعتبره وكأنه لا حقيقة له (أي أنه العدم) وإذا اعتبرناه موجودًا بصفته موضوعًا أو بصفته محمولًا حاصلًا في موضوع ستنتهي إلى تناقضات عديدة[1]، وتظهر هذه التناقضات في أولى نقائض العقل المحض.

2) يستند المأخذ الثاني إلى اعتبارات لاهوتية إذ يقول كانط: إنه لو اعتبرنا المكان كائنًا مطلقًا مستقلًا بطبيعته ولانهائيًا يحوي جميع الموجودات

(1) (A39, B59).

فإننا نجعل المكان شرطًا من شروط الوجود والحدس بما فيه وجود الإله وحدسه للموجودات وهذا أمر مرفوض[1]. هذه هي اعتراضات كانط على نظرية المكان المطلق، ويبدو لنا أن الاعتراض الأول هو العامل الأساسي الذي دعا كانط إلى التخلي عن هذه النظرية، ومن الجلي أن النظرية النقدية في المكان، تتنافى مع نظرية نيوتن ولكنها تلتقي مع نظرية لايبنتز من جهة وتختلف معها من جهة أخرى. إن وجه الاتفاق هو أن كلتا النظريتين تعتبر المكان ذهنيًّا (Ideal) وظواهريًّا (Phenomenal)، أما وجه الاختلاف فهو أن النظرية النقدية تردّ المكان إلى العقل البشري وطبيعة حساسيته وهذا واضح من قول كانط إنه ليس باستطاعتنا أن نتكلم عن المكان إلّا من وجهة نظر الإنسان[2]. لننتقل الآن إلى النصوص التي تعالج موضوع المكان كما نجدها في «نقد العقل المحض»؛ كتب كانط يقول: «... وبذلك سنعزل الحساسية بأن نبعد عنها كل ما يتصوّره الفهم حتى لا يبقى فيها سوى الحدس الحسي، ثم نفصل عنه كل ما ينتمي إلى الحس حتى لا يبقى سوى الحدس المحض ومجرد صورة الظواهر وهي كل ما تزوّدنا به الحساسية قبليًّا»[3]. ونلاحظ في هذا النص أولاً أن كانط يعزل الحساسية عن الفهم بعملية تجريد مكّنته من فصل الحساسية عن كل ما ينتمي إلى الفهم حتى يبقى لديه الحدس الحسي وحده، ونلاحظ أيضًا أنه يقوم بعملية عزل ثانية تُزيل من الحدس الحسي كل ما ينتمي إلى الحس حتى يبقى لديه العامل القبليّ الذي تقدمه الحساسية وهو صورة الحدس الحسي وهذه الصورة هي المكان[4]، وكما هو معلوم تتألّف الظواهر بالنسبة إلى كانط من صورة ومحتوى وهذا المحتوى هو الحس.

---

(1) «To make time and space conditions of all existence in general they must also be conditions of the existence of God» (B71).

(2) (A26, B42).

(3) (A22)

(4) يسمّي كانط المكان بأسماء عديدة وأهمها:

أ- صورة الظواهر (The From of Appearances) أي أن المكان شرط لازم لوجود الظواهر.

ب- صورة الحساسية (The Form of Sensibility) أي أن المكان صورة تضفيها حساسيتنا على الظواهر، وهذا الاسم يختلف عن الأول في أنه يلح على ذاتية المكان ويبينّها. =

يجب أن نلفت النظر إلى أن أسبقية المكان (الصورة) على الحس ليست أسبقية زمنية، أي أننا لا نتلقّى أولاً المحسوسات ثم نخلع عليها صورة مسبقة كانت موجودة قبل تلقي تلك المحسوسات التي تنتظم في علاقات مكانية لم تكن تملكها من قبل. هذه نظرة خاطئة إلى نظرية كانط لأن مجرد وجود هذه المحسوسات يفترض وجودها في المكان (أو الزمان) ومجرد شعورنا بها كمحسوسات يفترض كونها مرتبة في علاقات مكانية أو (زمنية) معينة. إن أسبقية المكان على الحس هي أسبقية منطقية لازمنية ونقول إنها صورة قبلية بهذا المعنى المنطقي. لذلك نرى أن كانط بدأ في عزله للحساسية وتحليله لها من الخبرة والمعرفة عامة ثم يحصر ضمن الخبرة تلك العوامل التي تنتمي إلى الحساسية وحدها ويبعدها عن كل ما يتعلق بالفهم ثم يحصر في الحساسية نفسها كل ما ينتمي إلى الحس ويفصله عما ينتمي إلى العقل وحده وصوره القبلية. وهذه عملية تجريد منطقية لا يجب أن توحي لنا بأن للعوامل التي ترتد إلى العقل أسبقية زمنية على العوامل التي ترتد إلى الحس، فلو كان الأمر كذلك لما احتاج كانط إلى عملية العزل بل لتكلم مباشرة عن العوامل التي تأتي أولاً في الترتيب الزمني ثم عن العوامل التي تأتي بعدها. وتُثير عملية العزل هذه بعض المشكلات وهي:

1) حينما أزاح كانط عنصر الحس من الحدس الحسي ألم يفترض ـ دون أي مبرر ـ أن ما سيبقى لديه هو المكان (والزمان) أو الصورة المحضة للحدس الخارجي؟ هل هناك من مبرر لما افترضه كانط بأن شيئًا سيبقى من الحدس الحسي بعد إزاحة عنصر الحس منه؟ فبواسطة هذا

= ج ـ صورة الحدس الخارجي (The Form of Outer Intuition) تجمع هذه التسمية بين الاسمين السابقين (أ وب) أي أن المكان هو شرط لازم لحدسنا الظواهر وكذلك الصورة التي تضفيها حساسيتنا على محتوى الحدس.

د- حدس محض أو قبلي (Pure or A priori Intuition) أي بما أن صورة الحدس الخارجي تشكل نظام العلاقات بين الظواهر فحينما نجرد هذه العلاقات من المحسوسات فإنها تكوّن محتوى الحدس المحض. لذلك نعتبر المكان صورة الظواهر ومحتوى الحدس المحض في آن واحد فبعد تجريد هذه العلاقات من جميع المحسوسات يبقى لدينا الشروط الضرورية العامة لوجود الخبرة الحسية وهي تشكل صورة الحدس الحسي ومحتوى الحدس المحض أيضًا.

الافتراض المستتر تمكّن كانط منذ البداية ـ وبصورة مسبقة ـ أن يحدّد طبيعة المكان وأن يجعل من جميع آرائه اللّاحقة في هذا الموضوع تحصيلًا للنتائج الحاصلة عن هذا التحديد. إن عملية العزل التي قام بها كانط قررت منذ البداية وبصورة نهائية أنّ المكان هو صورة ذاتية وبذلك نبذت مرة واحدة جميع النظريات الأخرى قبل مناقشتها وتمحيصها. أما البراهين التي يوردها كانط في «العرض الميتافيزيقي»، فليست إلّا توسيعًا وعرضًا لفكرته الأساسية التي ثبّتها عن طريق التعريف لا عن طريق البراهين، أي أن حجج العرض الميتافيزيقي تحصيل للنتائج الحاصلة في تعريف المكان الوارد في عملية العزل التي تكلّمنا عنها.

2) ورد سابقًا أن كانط افترض - منذ البداية - أن المكان قبلي بالنسبة للحس وذلك بعد أن فصل فصلًا جذريًا بين الصورة والمحتوى وبعد أن عرّف المحتوى على أنه هو الحس(1). فلو سلّمنا مع كانط بضرورة هذا الفصل سنضطر لإثارة هذا السؤال: ما هي طبيعة العلاقات القائمة بين صورة المكان والمحتوى الحسي (أو المعطيات الحسية المحضة). هل هناك جوابان على هذا السؤال:

أ) أن تكون هذه العلاقة ضرورية بحيث تنطبق صورة المكان بالضرورة على المحتوى الحسي، أي تكون الصورة بطبيعتها لازمة لهذا المحتوى، وأن يكون المحتوى بطبيعته لا يتلاءم ولا يتناسب إلاّ مع هذه الصورة وعندئذٍ تكون علاقاتهما المتبادلة ضرورية.

ب) أن تكون العلاقة بين الصورة والمحتوى عرضية بحيث يكون التطابق والتلاؤم بينهما عائدًا للصدفة مثلًا لا لضرورة منطقية أو فلسفية. يتكلم كانط أحيانًا عن أنواع أخرى من الحدس تختلف عن الحدس الحسي الذي يتمتع به الإنسان.

(1) يقول كانط: «أطلق اسم «المحتوى» على العامل الحسي في الظواهر» (B34,A20) إن تعريف كانط للمحتوى على هذا النحو الذي يوحّد بينه وبين الحس يفرض علينا مباشرة كون صورة هذا المحتوى في مجال غير مجال الحس، أي إنه فصل المكان عن الحس بواسطة التعريف وكل ما تبقّى من آرائه حول هذا الموضوع هي توسيع لهذا التعريف واستخلاص النتائج المنطقية المترتبة عليه.

ويُشير هذا الكلام إلى أن الصور الذاتية لأي نوع من أنواع الحدس الأخرى تنطبق أيضًا على المحسوسات، كما تنطبق صورتا الحدس الحسي عليها، وإن هذه المحسوسات تتلاءم مع أي نوع من الحدوس مهما كان نوع صورها مما يبيّن أن علاقة المحتوى الحسي بالصورة علاقة عرضية. والحق أن كانط لم يشرح طبيعة العلاقات القائمة بين صورة المكان والمحسوسات من هذه الناحية ولكن إذا أردنا أن نعتبر هذه العلاقة ضرورية فلا سبيل لنا سوى أن نفترض - على طريقة لايبنتز - وجود تناسق أزلي سابق بين صورة الحدس الخارجي ومحتواها الحسي بحيث لا تنطبق هذه الصورة إلّا على هذه المحسوسات ولا تلائم هذه المحسوسات إلّا تلك الصورة، ولكن افتراض مثل هذا التناسق لا يتفق مع روح الفلسفة النقدية. لننتقل الآن لمعاجة البراهين التي يقدمها كانط في العرض الميتافيزيقي.

البرهان الأول:

يريد كانط أن يثبت ما يلي في هذا البرهان: «إن المكان ليس تصورًا حسيًا مشتقًّا من الخبرات الخارجية[1]». وفي بادىء الأمر، يجب أن نلفت الانتباه إلى أن كانط يستعمل لفظة «التجربة» أو «الخبرة» (experience) بمعنيين مختلفين أحدهما ضيق والآخر واسع. ويشير هذا اللفظ بمعناه الضيق إلى الحس أي إلى المعطيات الحسية المباشرة التي تؤلف محتوى الحدس الحسي بغض النظر عن صورته. أما بمعناه الواسع فهو يشير إلى الظواهر التي تقع تحت الخبرة الحسية عامة وهذه الظواهر تتألف من الصورة والمحتوى مجتمعين. فحينما يقول كانط إن المكان ليس مشتقًّا من التجارب الخارجية، هل تراه يتكلم عن «التجربة» بمعناها الضيق أم بمعناها الواسع؟ إن فهْمنا لهذا النص يتوقّف على جوابنا لهذا السؤال. يبدو لنا أن كانط يتكلم في هذه الجملة عن التجربة بمعناها الضيق، وذلك لسببين:

1) إذا نظرنا بدقة إلى نص البرهان وجدنا أن كانط يستعمل لفظة

---

(1) «S[ace is not an empirical concept which has been derived from outer experiences».

«الحس»[1] في الجملة الثانية من هذا البرهان عوضًا عن «التجربة» وبما أنه يجب أن يكون لهذين اللفظين دلالة واحدة في سياق البرهان (وإلّا انهارت حجة كانط انهيارًا تامًا)، لذلك نستنتج أنه يستعمل «التجربة» بمعناها الضيق أي يستعملها كمرادف للحس.

2) لو فرضنا جدلًا أن كانط استعمل عبارة «التجربة» بمعناها الواسع سيصبح قوله «بأن المكان ليس تصورًا مشتقًّا من التجارب الخارجية» خاطئًا لأننا رأينا فيما سبق كيف اشتق كانط المكان من «التجربة» (بمعناها الواسع) بواسطة عملية التجرية والعزل التي تكلمنا عنها، وهذه العملية مكّنته من أن يستخلص «التجربة» بمعناها الضيق (أي الحس) من «التجربة» بمعناها الواسع (أي من الظواهر عامة باعتبارها صورة ومحتوى)، وفي نهاية هذه العملية توصل إلى عزل صورتي الحدس. فلكي يصبح قول كانط «بأن المكان ليس مشتقًّا من التجارب الخارجية» صادقًا يجب أن نأخذ لفظة «التجربة» بمعناها الضيق وعليه، بوسعنا أن نكتب قول كانط من جديد على النحو التالي: «إن المكان ليس تصورًا حسيًّا مشتقًّا من الحس» . وهذا القول ليس إلّا ترديدًا لما قاله كانط سابقًا حينما عزل الصورة من المحتوى وعرّف المكان بأنه صورة تابعة للحساسية ومستقلة عن محتواها الحسي، وبعبارة أخرى إن البرهان الأول لم يأتنا بجديد، إنه يردد - بصيغة سلبية - ما قاله كانط سابقًا في عملية العزل عن تقسيم الحدس الحسي إلى قسمين مستقلين - الصورة والمحتوى الحسي - ولا يمكن اشتقاق أحدهما من الآخر وإرجاعه إليه. إن هذا القول تحصيل حاصل لا أكثر.

ولكي يثبت كانط أن المكان ليس تصورًا مشتقًّا من التجارب الخارجية، يقول: «إن إدراك المحسوسات على أنها بجانب بعضها البعض مثلًا يفترض تمثل (Representation, Vorstellung) المكان»، أي أن إدراكي للمحسوسات على أنها بجانب بعضها البعض يفترض تمثّلًا مسبقًا لهذه العلاقة المكانية وإلّا لما كان باستطاعتي أن أتعرّف عليها فعلًا حينما أرى هذه العلاقة. وبعبارة أخرى، إن مقدرتي على إدراك المحسوسات في علاقات مكانية معينة بالنسبة

(1) «Sensation».

لبعضها البعض تفترض «معرفة» مسبقة للمكان والعلاقات المكانية، لذلك يعتبر كانط أن المكان ليس تصورًا مشتقًا من إدراكنا للمحسوسات لأن هذا الإدراك بذاته يفترض تمثّل المكان أولًا، وبوسعنا أن نستعمل هذا النمط من التفكير لنبيّن أن عددًا كبيرًا من التصورات ليست حسية وهذا تمامًا ما فعله أفلاطون حينما استعمل هذا النهج من التفكير، ليبرهن على أن تصور العدالة مثلًا ليس مشتقًا من التجربة وذلك لأن حكمنا على عمل ما أنه عادل أو لا يفترض معرفة مسبقة لتصور (أو معنى) العدالة بحد ذاته.

يجب أن نلفت الانتباه إلى أن للمكان عند كانط صفتين: أولاهما أنه تمثل غير حسي وثانيتهما أنه تمثّل ضروري وقبلي، ويعالج كانط في «نقد العقل المحض» كلًا من هاتين الصفتين على حدة. أما في «الرسالة» فقد عالجهما معًا لأنه كان في ذلك الوقت يعتبر أن التمثل غير الحسي ضروري وقبلي أيضًا والعكس بالعكس، ولذلك ظن كانط عندئذٍ أن الضرورة والقبلية التي يتصف بهما المكان، تنبعان من كونه تمثلًا غير حسي ولكنه عاد وغيّر رأيه وعالج كلًا من هاتين الصفتين على حدة وهذا موضوع البرهان الثاني من العرض الميتافيزيقي.

البرهان الثاني:

يريد كانط أن يثبت في البرهان الثاني «أن المكان تمثّل قبلي وضروري يكمن وراء جميع الحدوس الخارجية»[1]، ولكي يدعم كانط هذا القول يستطرد قائلاً: «إننا لا نستطيع تمثل غياب المكان ولكن باستطاعتنا أن نفكر به خاليًا من الأشياء»[2]. ويلاحظ القارىء أن الفكرة الأساسية في أقوال كانط هي «التمثل» ولذلك سنبدأ بشرحها، يستعمل كانط لفظة «التمثل» (Vorstellung) ليشير إلى الحدس (Anschauung) وإلى التصور[3]

(1) «Space is a necessary a priori representation, which underlies all outer intuitions».

(2) «We can never represent to ourselves the absence of space though we can quite well think it as empty of objects».

(3) انظر الجزء الأول من **Kants Metaphysic of Experience**، تأليف H.J.Paton، ص94، حاشية (5).

(Begriff)، والمشكلة التي نواجهها الآن هي هل يستعمل كانط لفظة «التمثل» في هذا البرهان بمعنى الحدس أو بمعنى التصور؟ وجوابنا على هذا السؤال هو أنه يستعمل التمثل في البرهان بمعنى الحدس لا بمعنى التصور، فلو أخذنا التمثل بمعنى التصور لأصبح قول كانط: إننا لا نستطيع تمثل غياب المكان...» كاذبًا لأنه بإمكاننا أن نتصور غياب المكان علمًا بأن كانط يعترف بإمكانية وجود كائنات لا يعتمد حدسها على صورتي المكان والزمان أي باستطاعتنا أن نتصور عالم هذه الكائنات الذي ينقصه المكان والزمان لذلك حينما يقول كانط «إننا لا نستطيع تمثل غياب المكان...» ، فلا بد أنه يعني «بالتمثل» الحدس، أي ما يقوله كانط هو: «إننا لا نستطيع أن نحدس غياب المكان ولكن باستطاعتنا أن نفكر به خاليًا من الأشياء» . ونلاحظ هنا استعمال كانط لكلمة «نفكر» في القسم الثاني من هذه الجملة، ولا بد أن «التفكير» هنا مرادف للتمثل (بمعنى الحدس) الذي يشير إليه كانط في القسم الأول من الجملة وإلّا انهارت حجته تمامًا. إن «التفكير» في هذه الجملة لا يمكن أن يشير إلى «التصوّر» لأن كانط منهمك هنا في معالجة الحساسية بعد أن عزلها عن جميع المؤثرات والعوامل التي تصدر عن الفهم والمقولات والتصورات فباستطاعتنا أن نكتب قول كانط من جديد على النحو التالي:

1) إننا لا نستطيع أن نحدس غياب المكان.

2) نستطيع أن نحدس المكان خاليًا من الأشياء.

ومع أن القضية الأولى صادقة فإنها تافهة أيضًا، لأننا - بصورة عامة - لا نستطيع أن نحدس غياب الأشياء، وهذا صحيح أيضًا بالنسبة لغياب المكان. إن غياب الأشياء لا يدرك بالحدس. ووفقًا لرأي كانط، الحدس ممكن فقط إذا توفّر لدينا موضوع محدد لنحدسه[1]. وإذا غاب هذا الموضوع فلن يكون الحدس. فالقضية الأولى إذن ليست إلّا تحصيل حاصل، ولكن هل هذا كل ما أراده كانط؟ يؤوّل الأستاذ مارتن[2] القضيتين (1 و2) على النحو التالي:

(1) «But intuition takes place only in so far as the object is given», (A19)

(2) Martin, **Kants Metaphysics and Theory of Science,** p.32

1) لا نستطيع أن نحدس الأشياء من غير المكان، أي أن جميع الأشياء التي نحدسها موجودة في المكان[1].

2) نستطيع أن نحدس المكان من غير الأشياء[2].

ولكن يبدو لنا أن تأويل مارتن لا يساعدنا كثيرًا في توضيح هاتين القضيتين وعلاقتهما بالموضوع الأساسي الذي يريد كانط أن يثبته وهو «أن المكان تمثّل قبلي وضروري يكمن وراء جميع الحدوس الخارجية».

أي يرى كانط أن القضيتين (1 و2) تؤلفان برهانًا يثبت أن المكان تمثل ضروري وقبلي ولكن هل هذا صحيح؟ لكي يتوصل كانط إلى البرهنة على أن المكان قبلي وضروري عليه أن يثبت صحة القضية التالية: «يجب أن تكون جميع الأجسام في المكان». ولا يكفي أن يثبت أن جميع الأشياء هي فعلًا موجودة في المكان لأن مثل هذه القضية الإخبارية لا تعبّر عن هذا الوجوب ولا عن هذه الضرورة، وبما أن القضية تبين أن جميع الأشياء موجودة فعلًا في المكان فإنها لا تشكل برهانًا على كون المكان قبليًّا وضروريًّا.

أما بالنسبة للقضية أي «نستطيع أن نحدس المكان من غير الأشياء» فبإمكاننا أن نثير الشكوك حول صحتها وذلك من وجهة نظر الفلسفة الكانطيّة. ولنطرح السؤال التالي: هل نستطيع أن نحدس المكان من غير الأشياء؟ وجوابنا هو بالنفي لأن الحدس الخارجي يتطلب صورة ومحتوى وهذان العاملان هما الشرطان اللازمان لقيام عملية الحدس وعندما يفقد أحدهما يبطل الحدس فلولا انطباعاتنا البصرية واللمسية مثلًا لما تمكنا من أن نحدس المكان، ولولا وجود هذه الانطباعات لما كان للحدس من وجود أيضًا[3]. وهذا لا يعني طبعًا أنه ليس باستطاعتنا أن نتصور مكانًا لا يحتوي

(1) «We cannot intuit objects without space».

(2) «We can intuit space without objects».

(3) أي ليس باستطاعتنا حدس المكان قبل حصولنا على مثل هذه الانطباعات الحسية، ولكن باستطاعتنا أن نحدسه بمعزل عنها وبعد تجريد العلاقات المكانية تجريدًا تامًّا من هذه المحسوسات. لذلك نرى أن حدس المكان ليس سابقًا (زمنيًّا) على الخبرة الحسية، وإنما يأتي بعد أن نبتعد عنها بواسطة التجريد. وبذلك يكون وجود الأشياء شرطًا لازمًا (ولكن غير كافٍ) لحدس المكان.

على شيء وأنه ليس بإمكاننا أن نعزل صورة الحدس عن محتواها بواسطة تجريدها عن مضمونها الحسي. وبما أن القضية[1] ليست صادقة فهي لا يمكن أن تشكل برهانًا على أن المكان قبلي وضروري. أي أن كانط لم ينجح في البرهنة على أن المكان باعتباره تمثلًا يتصف بهاتين الصفتين.

في نهاية البرهان الثاني الذي نحن بصدده الآن، يصل كانط إلى استنتاجين:

أ) يجب أن نعتبر المكان شرط إمكانية وجود الظواهر وليس تعيينًا يعتمد عليها.

ب) المكان تمثّل قبلي يكمن بالضرورة خلف الظواهر الخارجية[2].

وبإمكاننا أن نكتب من جديد الاستنتاج الأول على النحو التالي:

ج) يشكّل المكان شرط إمكانية وجود الظواهر.

د) المكان ليس تعيينًا يعتمد على هذه الظواهر.

إن استنتاج كانط الذي تعبّر عنه القضية (د) ليس إلّا ترديدًا لما قاله سابقًا في البرهان الأول، أي أن المكان ليس مشتقًّا من الخبرة الحسية وبقوله هنا إن المكان لا يعتمد على الظواهر يشدّد مرة أخرى على أن المكان باعتباره صورة الظواهر مستقل عن محتواها وليس مشتقًّا منه. وكما هو جلي أن هذه النتيجة للبرهان الثاني، لا تأتينا بأي فكرة جديدة لم ترد معنا في البرهان الأول. يبقى لدينا الاستنتاجان (ب وج) وسنعالجهما معًا لأن قول كانط «بأن المكان تمثل قبليّ يكمن بالضرورة خلف الظواهر الخارجية» (ب) يستلزم قوله «بأن المكان يشكل شرط إمكانية وجود الظواهر» (جـ)، والسؤال الذي سنطرحه هو هل نجح كانط في البرهنة على أن المكان تمثل قبليّ وضروري بالنسبة للمحتوى الحسي؟

---

(1) «It (space) must therefore be regarded as the condition of the possibility of appearances and not a determination dependent upon them».

(2) «It (space) is an priori representation, which necessarily underlies outer appearances».

كانت حجة كانط الرئيسية في البرهنة على هذا القول القضيتين (1 و2) أي «أننا لا نستطيع أن نحدس الأشياء من غير المكان، بينما نستطيع أن نحدس المكان من غير الأشياء» . ولكن هذا يثبت أن جميع الأشياء موجودة فعلًا في المكان وأن المكان يشملها جميعًا، ولكن هذا لا يشكّل برهانًا على أن المكان تمثّل قبلي وضروري، لأن الشمول وحده لا يستتبع الضرورة والقبلية، ولذلك لا نستطيع أن نقرّر أن المكان ضروري وقبلي استنادًا إلى شموله، لذلك نستنتج أن كانط لم ينجح في محاولته للبرهنة على أن المكان يتمتع بهاتين الصفتين.

حينما يتكلم كانط عن حدسنا للمكان يشير إلى المكان الإقليدي الثُّلاثي الأبعاد وهذا هو النوع الوحيد من المكان الذي يمكّننا حدسه وهو مستقل عن طبيعة المادة الموجودة فيه، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه بالنسبة للمخلوقات التي تتمتّع بحساسية كحساسيتنا. ولكن المفكر غارنيت يعلق على البرهان الثاني الذي نحن بصدده قائلاً:

«إن هذا البرهان لا يحدد أيًّا من معالم المكان أي لا يحدد ما إذا كان هذا المكان إقليديًا أو حدسيًا أو غير تجريبي»[1]، ولكن يبدو لنا أن غارنيت على خطأ في رأيه هذا. إن كانط ليس بحاجة ليذكر في البرهان الثاني أن المكان غير تجريبي لأنه أثبت هذا في البرهان الأول؛ والبرهان الثاني يفترض ما انتهينا إليه في الأول. ويلحّ كانط في البرهان الثاني على أن المكان حدسي.

وهذا واضح من عدد المرات التي ينعت بها المكان بأنه «تمثل» ورأينا أن لفظة «تمثّل» في هذا البرهان تشير إلى الحدس بذاته. وبما أن المكان حدسي فيجب أن يكون إقليديًا لأنه - كما ذكرنا سابقًا - هذا هو النوع الوحيد من المكان الذي نستطيع أن نحدسه. لذلك نرى - خلافًا لما قاله غارنيت - إن كانط يحدد معالم المكان أي يحدد فيما إذا كان المكان إقليديًا أو حدسيًا أو غير تجريبي.

---

(1) The argument of Kant «Leaves every feature of space unspecified. Neither a non-empirical, nor an intuitive, nor a Euclidean nature is implied in the argument». Garnett, **The Kantian Philosophy of Space,** p.178.

البرهان الثالث:

يريد كانط أن يثبت هذا البرهان «إن المكان ليس تصورًا ذهنيًّا أو كما يقال تصورًا عامًّا لعلاقات الأشياء وإنما هو حدس محض(*)»[1]، أي أنه يرفض اعتبار المكان تصورًا ذهنيًّا ويلحّ على أنه حدس. لكي نوضح ما يهدف إليه كانط في هذا البرهان يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الفوارق بين التصور والحدس. يتميّز التصور عن الحدس بأن التصور مدرك عام يشمل الخصائص العامة التي تشترك فيها مجموعة من الجزئيات[2]. أما الحدس فهو فردي ويتعلق بإدراكنا المباشر للجزئيات والأفراد، ويتّصف التصور بأنه مجرد وهو أفقر وأضيق من الجزئيات التي تندرج تحته والتي ندركها بالحدس. ويرفض كانط أن يعتبر المكان تصورًا، لأنه لو اخترنا أي تصور نريد للمكان وقارنّاه بالأمكنة الجزئية التي تندرج تحته لما وجدنا أي تمايز بينهما، وسنرى أن هذا التصور ليس أفقر ولا أضيق من هذه الأمكنة الجزئية، ولا يبدو مجردًا بالنسبة إليها ولذلك لا يجوز أن نعتبر المكان تصورًا ذهنيًّا لأنه لا يتمتع بالخصائص المعروفة للتصورات. ويرفض كانط في «الرسالة» أن يعتبر المكان «فكرة عامة مجردة» تندرج تحتها الأمكنة الجزئية (هـ59). وهذا ما يميّز فكرة المكان عن التصورات العامة.

(*) «Space is not a discursive or, as we say, general concept of relations of things in general, but a pure intuition».

(1) ركز كانط في البرهان الأول والثاني اهتمامه حول المكان باعتباره صورة الحدس الخارجي، أي باعتباره الشرط الشامل اللازم لوجود الظواهر. أما في البرهانين الثالث والرابع فهو يركّز اهتمامه حول المكان باعتباره حدسًا محضًا. ونلفت انتباه القارىء إلى أمرين:

1) حينما يقول كانط إن المكان حدس فهو يعني إما أن يكون المكان صورة ذاتية لا يتمّ الحدس الخارجي إلا عن طريقها وإما أن يكون صورة الظواهر باعتبارها جزءًا لا يتجزّأ منها وندرك هذه الصورة بالحدس.

2) حينما يقول كانط إن المكان حدس محض فهو يعني أنه باستطاعتنا أن نعرف هذه الصورة بمعزل عن الحس وبعد تجريد العلاقات المكانية تجريدًا تامًّا من المحسوسات وهذا لا يعني أن معرفتنا لهذه الصورة تأتي زمنيًّا قبل التجربة.

(2) يميِّز كانط أيضًا بين المكان بصفته كلًّا مفردًا ندركه بالحدس وبين تصور «المكانية» (Spatiality) الذي يشير إلى الخصائص العامة التي تشترك فيها جميع الأمكنة الجزئية.

يبدو لنا أن هذا البرهان الثالث يحوي على استدلال مستتر يحاول كانط أن يثبت عن طريقه أن المكان حدس، ويستند هذا الاستدلال إلى اعتبار المكان فرديًا وهو على النحو التالي:

1) الحدوس فردية.

2) المكان فردي.

3) المكان حدس.

ولا يخفى لنا كانط في هذا البرهان بعض خصائص المكان الأساسية. فهو يعتبر المكان كلًّا واحدًا لا نهائيًا وحينما نتكلم عن أقسام المكان المختلفة فإننا نتكلم عن أنحاء موجودة فيه لا عن أجزاء يتألف المكان منها كما يتألف الشيء المادي من أجزاء يتقدم وجودها على وجوده، وذلك لأن المكان الكلّي الشامل يتقدم على أقسامه وهي ليست إلّا حدودًا نقيمها ضمن المكان الكلّي الشامل وندركها دائمًا على أنها حدود وتفترض وجود ذلك المكان الشامل، أي أننا ندرك - دائمًا وأبدًا - أقسام المكان على أنها نواحٍ من مكان أوسع وأشمل. ويلحّ كانط على أن علاقة المكان بأقسامه الجزئية ليست كعلاقة التصور بالجزئيات التي تندرج تحته، أن أقسام المكان لا تندرج تحته كما لو أن المكان مثل بقية التصورات وإنما توجد فيه كأنحاء على الوجه الذي شرحناه.

ويرى كانط أن المكان باعتباره كلًّا واحدًا شاملًا يدرك بحدس قبْلي محض فإذا كنا ندرك أقسامًا معينة من المكان بواسطة الحدس الحسي فإن إدراكنا للمكان الكلّي الشامل لا يأتي إلّا من حدس قبلي محض ولذلك يستنتج كانط «إن حدسًا قبليًا وليس حدسًا حسيًا يكمن خلف جميع تصورات المكان»[1]. ويستنتج أيضًا أننا لا نشتق القضايا الهندسية بصورة نهائية من التصورات العامة مثل الخط والمثلث وإنما نشتقّها من هذا الحدس القبليّ للمكان الكلي الشامل الذي يحدد طبيعة أقسامه وأنحائه.

---

(1) «Hence it follows that an a priori and not an empirical intuition underlies all concepts of space».

ونلمح مرة أخرى أنه عندما يقول بأن المكان الكلي الشامل يتقدم على أقسام فهو لا يعني أن معرفتنا للمكان الكلّي سابقة زمنيًا لمعرفتنا للأمكنة الجزئية. إن تقدُّم المكان الكلّي على الأمكنة الجزئية ليس تقدمًا زمنيًّا وإنما هو تقدُّم منطقي أي أننا ندرك الأمكنة الجزئية - دائمًا وأبدًا - كنواحٍ من مكان أشمل وأوسع يحدد طبيعة هذه الأمكنة الجزئيّة ولا يتألف المكان من مجموعة من الأمكنة الجزئية.

البرهان الرابع:

يتعلق البرهان الأخير في العرض الميتافيزيقي بموضوع لانهائيّة المكان. ويجب أن نلفت الأنظار إلى أن نص هذا البرهان في الطبعة الأولى من «نقد العقل المحض» يختلف بعض الشيء عن النص الوارد في الطبعة الثانية. ويبدأ كانت كلا النصين بالجملة التالية: «إننا نتمثّل المكان على أنه مقدار معطى ولامتناهي»[1]. ونكرر مرة أخرى أن التمثّل هو الحدس لا التصور وبذلك يكون معنى هذه الجملة أن معرفتنا للانهائية المكان صادرة عن حدسنا للمكان أو أن لانهائية المكان معطاة في حدسنا للمكان. وفي الحال يتبادر إلى ذهننا سؤال: كيف يعطي المقدار اللّامتناهي في الحدس؟ هل هذا ممكن؟ يدعي كانط ـ على ما يبدو لنا ـ أن المكان باعتباره كلًا لانهائيًّا، معطى للحدس. وفي الطبعة الأولى من «نقد العقل المحض» يرى كانط في تجانس المكان دعمًا لهذا القول أي المكان الذي يحدّده مقدار قدَم واحد هو المكان نفسه الذي يحدده مقدار ذراع، وذلك من حيث النوعية أو الكيفية لا من حيث الكمية. وبعبارة أخرى، إن المكان بذاته لا علاقة له بتحديد هذه المقادير. وبما أنه متجانس فالمقدار المكاني الذي يحدّده الذراع، لا يختلف قطعًا من حيث النوعية عن المقدار المكاني الذي يحدّده القدَم مثلاً. لذا يعتبر كانط جميع أنحاء المكان المختلفة على قدم المساواة من حيث الطبيعة والكيفية[2] ومما يجعلنا ندرك أي قسم من المكان - مهما كان حجمه - على أنه جزء من مكان أوسع وأشمل. ويستنتج كانط ما يلي: «لولا وجود تسلسل لا محدود في

(1) «Space is represented as an infinite given magnitude».

(2) وهذا لا ينطبق على الجزئيات التي تندرج تحت تصور واحد.

الحدس لما حصلنا من أي تصور للعلاقات المكانية على مبدأ لانهائية هذه العلاقات»[1]. أي أنه يستدل مما ذكرناه عن تجانس المكان على وجود تسلسل غير محدود في الحدوس وإلى اعتبار لانهائية المكان ناتجة عن هذا التسلسل في الحدوس.

ويبدو إذن أن حدسنا للّانهائية المكان يستند إلى تسلسل الحدوس الجزئية تسلسلًا لا نهاية له. ولكن كل هذه الاعتبارات لا ترد على سؤالنا الأساسي: كيف يعطي المقدار اللّامتناهي في الحدس؟ كيف تعطى لانهائية المكان بكاملها في الحدس؟ فمهما طالت سلسلة الحدوس الجزئية فهي لن تعطينا مبدأ لانهائية المكان ومن الجلي أنه مهما تسلسلنا في حدوسنا للمقادير المتناهية فإننا لن نصل إلى النقطة التي نحدس فيها لانهائية المكان إذ إن السلسلة التي يتكلم عنها كانط (من القدم إلى الذراع إلى الياردة...) ليست سوى الاستمرار في إضافة مقادير متناهية معينة إلى بعضها البعض وإذا استنتجنا لانهائية المكان من مثل هذا الاستمرار أصبحت هذه اللّانهائية تصورًا عقليًا عوضًا عن أن تكون حدسًا وهذا تمامًا ما يرفضه كانط ونلاحظ هنا شبهًا شديدًا بين رأي كانط ومعالجة جون لوك لمشكلة اللّانهائية؛ يقول لوك: «يستطيع كل من لديه فكرة عن أية أطوال معينة، كطول قدم، أن يكرر هذه الفكرة ويضيفها إلى الفكرة الأولى، لتتكون لديه فكرة طول قدميْن وهكذا دواليك دون أن يصل إلى نهاية الإضافات، هذه هي الطريقة التي يحصل بها العقل على فكرة المكان اللّامتناهي»[2]. ومن الواضح أن لوك استعمل أيضًا فكرة التسلسل اللّامحدود ليشرح مبدأ اللّانهائية ولكنه اعتبر اللّانهائية نتيجة لعجزنا عن وضع حد نهائي لعمليات تقسيم المقادير وضربها. وإذا صممنا على أن نشتقّ لانهائية المكان من مثل هذا التسلسل اللامحدود في الحدوس يبدو لنا أن طريقة لوك هي الأصح لأنها لا تحاول أن تقفز بنا من سلسلة حدوس متناهية إلى حدس للانهائية المكان.

---

(1) «If there were no limitlessness in the progression of intuition, no concept of relations could yield a principle of their infinitude».

(2) Essay, BK II, Ch. 17, Par.3.

يبدو أن كانط أدرك بعض العيوب في فكرة تسلسل الحدوس، فأسقطها في الطبعة الثانية من «نقد العقل المحض» حيث يميز بين كيفية احتواء التصور العام على الجزئيات، وبين احتواء المكان على أقسامه الجزئية، ففي الحالة الأولى تندرج الجزئيات تحت التصور، بينما توجد أقسام المكان الجزئية في المكان الشامل اللّامتناهي. ويستنتج كانط «أن أقسام المكان تظل توجد إلى ما لانهاية»[1]. ويبدو أن معنى هذا الكلام هو أننا ندرك لانهائية المكان في المقدار المكاني الذي يحدّده القدَم الواحد أو المقدار الذي يحدّده الذراع الواحد على السواء، وذلك لأن هذين الجزأين من المكان موجودان في المكان الكلّي الشامل وليس لأن الحدس يتسلسل من المقدار الأول إلى الثاني فإلى الثالث دون أن يصل إلى حد يقف عنده كما قال في الطبعة الأولى. والنتيجة الأخيرة لهذا البرهان هي» «أن تمثلنا الأصلي للمكان ليس تصورًا بل حدس قبليّ»[2]. ولكن بعد كل ما قاله كانط في هذا الموضوع نتساءل هل أجاب على سؤالنا الأساس: كيف يعطي المقدار اللّامتناهي في الحدس؟ كيف تعطي لانهائية المكان بكاملها في الحدس؟ فلو سلّمنا مع كانط بأن المكان يحتوي على عدد لامتناهٍ من الأمكنة الجزئية وهي لا تندرج تحته كما تندرج الجزئيات تحت التصور العام وإنما هي موجودة فيه، فهل يشكّل هذا دليلاً على أن لانهائية المكان هي من معطيات الحدس؟ أن إدراكنا لعدد لا محدود من أقسام المكان الجزئية قد يشير إلى أن المكان لامتناهي ولكن شتان ما بين هذا الاستنتاج وبين ادعاء كانط بأن لانهائية المكان من معطيات الحدس.

بعد أن أثبت كانط في العرض الميتافيزيقي أن المكان حدس قبلي ينتقل إلى «العرض المتعالي» حيث يريد أن يبين أن نظريته في المكان هي الوحيدة التي بإمكانها أن تعلل اليقين المنسوب إلى قضايا الهندسة. ويستنتج في هذا العرض أن المكان صورة، ذاتية للحدس. وهنا يمكننا أن ننظر إلى موقف كانط من خلال إحدى الطريقتين المذكورتين في مطلع هذا البحث، وهما

---

(1) «For all parts of space coexist ad infinitum».

(2) «Consequently, the original representation of space is an a priori intuition, not a concept».

الطريقة التركيبية والطريقة التحليلية. فوفقًا للطريقة الأولى يبدأ كانط بالحقيقة التي ظن أنه برهن عليها، وهي أن المكان حدس قبلي ثم يستخلص يقين القضايا الهندسية، أما وفقًا للطريقية التحليلية فهو يبدأ بتسليمه بيقين هذه القضايا ويبحث عن الشروط التي تستلزم هذا اليقين وتعلّله. ويعتبر كانط العرض المتعالي توضيحًا للنتائج المترتبة على تسليمنا بأن قضايا الهندسة تركيبية وقبليّة، ولكي تكون قبليّة يجب أن يكون هذا الحدس[1] قبليًّا محضًا فما لم يكن المكان حدسًا قبليًّا محضًا لم تكن قضايا الهندسة يقينية.

(1) وذلك لأنه: «ليس باستطاعتنا أن نحصل من تصور على قضايا تتعدّى ذلك التصور - كما يحدث في الهندسة».

«For from a mere concept no propositions can be obtained which go beyond the concept - as happen in geometry».

الفصل الثالث

الشك واليقين عند كيركغورد

1 - موقع الشك ومصدره

تطرّق كيركغورد إلى موضوع كثيرًا ما تداوله الفلاسفة الغربيون، وهو موضوع العلاقة بين مجال الفكر ومجال الواقع، أو العلاقة بين الفكر النظري المجرد والموجودات الفردية العينية. ويفترض بعض الفلاسفة ضمنًا وجود نوع من الانسجام المسبق بين التصورات الكلية المجردة والوقائع الفردية العينية مما يجعل الأولى مؤهلة لإدراك طبيعة هذه الوقائع الفردية وتفهم ماهيتها. ويعتقد هؤلاء الفلاسفة أيضًا أن الوقائع العينية بطبيعتها تسمح للفكر المجرد أن يحيط بها إحاطة كلية، وما هذا إلّا الافتراض الأساسي الذي قامت عليه الفلسفات العقلية والاتجاه الذي انحازت إليه من بارمنيدس حتى ماك تاغارت، وكان هيغل من أعلام العقلانيين الذين عادوا إلى قول بارمنيدس بأن المعقول والموجود هما شيء واحد.

عالج كيركغورد مشكلة العلاقة بين الفكرة والموجود، ورفض ادعاءات هيغل وبارمنيدس والمذاهب العقلية بأجمعها، وأكّد على وجود تضارب أساسي وتنافٍ جوهري بين الفكر والوجود. وسيكون في مقدورنا تحديد موقع الشكل كما تصوره كيركغورد، بعد الكشف عن العلاقة القائمة بين الفكر المجرد والوجود العيني كما تصوّرها كيركغورد.

يشكو كيركغورد في الكتاب المنشور تحت عنوان «يوهانس كليماكوس»[1] من أن الفلاسفة الذين عالجوا مشكلة الشكل لم يقدّموا قط

(1) نشر هذا الكتاب الأستاذ J.H. Croxall تحت عنوان:

وصفًا للخبرات التي يمرّ - أو يجب أن يمرّ - بها الإنسان عندما يُقدِم على الشك في كل شيء وذلك على الرغم من كثرة ما قالوه عن الشك وعلاقته بالفلسفة. ويرغب كيركغورد في توضيح هذه الناحية المهملة من عملية الشك ولكن هذا لا يعني أنه يريد أن يقدم لنا مجرد وصف موضوعي لأحوال المتشكك وميوله وإنما يريد أن يعرف: «لماذا يكون الشك ممكنًا في الذهن أو في الوعي» على حدِّ قوله (هـ146).

يميز كيركغورد بين ميدانين، ميدان المعطيات المباشرة (Immediacy) وميدان الفكر المجرد لو أخذنا كلًّا من هذين الميدانين على حدة لما نتجت لدينا حالة الشك، لأن ميدان المعطيات المباشرة، هو عالم الوقائع المحسوسة قبل أن يتأمّل الفكرة ويحاول إدراك كنهها، ومن العبث أن نتحدث عن الصواب أو الخطأ (وبذلك عن الشك) في ميدان المعطيات المباشرة قبل أن يفعل الفكر فعله فيها ويصدر أحكامه عليها. والإنسان الذي يحصر نفسه في عالم المعطيات المباشرة لا يمكن أن تقلقه مشكلة الخطأ والصواب، وبذلك لن يعرف معنى الشك. ولو أخذنا ميدان الفكر المجرد على حدة، كذلك لما وجدنا مجالًا للخطأ والصواب والشك، لأن مجال الفكر المجرّد هو عالم الممكنات المحض، ولا تنطبق اعتبارات الخطأ والصواب على الممكنات المعقولة إلّا إذا زبطناها بعالم الصيرورة (أي بعالم الوجود الفعلي) حيث تتحقق بعض هذه الممكنات بينما ينبذ البعض الآخر منها. بالإضافة إلى ذلك، أن مبدأ عدم التناقض الذي يهيمن على عالم الممكنات المعقولة لا يشكل معيارًا للخطأ والصواب (كما بيّن كانط) ولا يتحقق لدينا هذا المعيار إلّا بمراجعة الأفكار على المعطيات المباشرة، ولكنه يقول أيضًا إنه في اللحظة التي يحاول فيها الفكر المجرّد الإحاطة بالمعطيات المباشرة والتعبير عنها وتمثيلها تفقد هذه المعطيات صفتها الأساسية وهي كونها «معطيات مباشرة»

= **Johannes Climacus or De Omnibus Dubitandum Est,** Stanford University Press, 1958.

وسنوجز الإشارة إلى هذا الكتاب الحرف (هـ) وإلى كتابه «حاشية نهائية غير علمية» بالحرف (ح).

وتصبح معرفتنا لها معرفة «غير مباشرة» (Mediate) أي معرفة عن طريق التصورات والأفكار المجردة. بعبارة أخرى، إن الفكر المجرد عاجز عن الإحاطة بالوقائع العينية من حيث هي عينية وفردية ومعطاة لنا بصورة مباشرة، وعندما يحيط الفكر بالوقائع فإنها تفقد جميع هذه الخصائص الأساسية. لذلك يقول كيركغورد بوجود تضارب أساسي بين هذه المعطيات المباشرة من حيث هي مباشرة وعينية وفردية وبين تصورات العقل المجردة الكلية. وينتج الوعي تبعًا لكيركغورد من هذا الصدام الذي يقع بين الفكر والوجود العيني المباشر. ويحدّد كيركغورد موقع الشك في الوعي الناتج عن هذا التضارب. أي أن الشك يفترض وجود الوعي، والوعي يفترض وجود الفكر في حالة تضارب مع الواقع العيني. لقد ربط كيركغورد الشك ربطًا محكمًا بالوعي وليس بالفكر المجرد لأن العمليات الفكرية موضوعية ومجردة عن كل انفعال وهي تقابل بين الاحتمالات المطروحة أمامها دون أي انفعال أو حماسة ولا تشعر بالحاجة الملحة للاختيار الحاسم بين هذه الاحتمالات المطروحة(1). ويرى كيركغورد أنه لا يمكن للفكر وحده أن يتمخّض عن مثل هذا الاختيار الحاسم. أما الشك والوعي فيعنيان بذلك التنافي القائم بين الاحتمالات المطروحة أمامنا لنختار منها. إن الشك ملازم بشكل قاطع للوعي بسبب الاهتمام الشديد والانفعالي الذي يبديه كلاهما بالاحتمالات المتنافية التي علينا أن نختار أحدها. وبذلك يكون الشك على طرفي نقيض من المعرفة النظرية(2) لأن هذه المعرفة موضوعية ومجردة عن كل انفعال وحماسة والشك في مصدره واهتماماته بعيد كل البعد عن هذه الصفات.

وزيادة في الإيضاح سنعالج قضية مقر الشك من ناحية أخرى. ورد معنا أن ميدان الفكر المجرد هو أيضًا ميدان الممكنات المعقولة التي يمكن أن

---

(1) عندما نشعر بالحاجة الملحة للاختيار الحاسم بين عدد من الاحتمالات المطروحة أمامنا ونُقدِم على فعل الاختيار بانفعال وحماسة، فمصدر هذا الشعور وهذا الانفعال وهذه الحماسة ليس العمليات الفكرية المجردة التي مررنا بها، وإنما الإرادة.

(2) اعتبر ديكارت الشك المدخل الصحيح لأسمى أنواع المعرفة النظرية: أي الفلسفة وتشكل آراء كيركغورد حول موضوع الشك نقدًا ورفضًا لنظرة ديكارت التي وضعت الشك على مستوى العمليات الفكرية المجردة ليس إلّا.

تتحقق في عالم الصيرورة. وطالما نحصر أنفسنا في ميدان الفكر الخالص، فبمقدورنا تأمل عدد لامتناهٍ من الممكنات المعقولة لا لشيء إلّا للمتعة الفكرية، إلّا أن تأملًا كهذا يكون بحكم الضرورة موضوعيًّا ومجردًا عن جميع الانفعالات، لأنه لا يمتّ بصلة إلى أي فعل محدّد سنقوم به، أو إلى أي اختيار حاسم سنجازف بالإقدام عليه. ولا تبرز أهمية هذه الممكنات بالنسبة لنا إلّا عندما يرتبط هذا التأمل بعلاقة وثيقة مع عالم الواقع، عندئذٍ لا تبقى هذه الممكنات مجرد موضوع للتأمل اللّاانفعالي، بل تصبح قضايا حيوية تهمّني باعتباري إنسانًا عليه اتخاذ قرارات قد تكون بالغة الخطورة بالنسبة لي وذات عواقب بعيدة المدى. وبذلك يتحوّل عالم الممكنات المحض - بعد ارتباطه على النحو المذكور بعالم الواقع والصيرورة - إلى موضوع يثير اهتمامي وانفعالي لأن كل واحدة من هذه الممكنات المطروحة أمامي تدعوني إلى القيام بأفعال معينة واتخاذ قرارات محددة تتنافى مع الأفعال والقرارات التي تدعوني إليها غيرها من الممكنات، ولذلك عليَّ أن أختار اختيارًا حاسمًا بين هذه الممكنات فأحقق البعض منها في عالم الواقع، وأنبذ البعض الآخر لأنه يتنافى بطبيعته مع الممكنات التي حقّقها اختياري. ويتولد الشك عندما يتبين لنا أن الممكنات المتنافية التي نتأملها مرتبطة ارتباطًا أصيلًا ووثيقًا بانفعالنا وقراراتنا واختياراتنا. وما الشك إلّا نتيجة للارتباط المباشر بين الممكنات المتنافية وبين السياق الذي تسير فيه أفعالي وقراراتي واختياراتي مما يثير فيّ اهتمامًا انفعاليًّا شديدًا في كل واحدة من هذه الممكنات لأنها تشكّل إغراءً لي حتى اختارها وأحقّقها في عالم الواقع والصيرورة ولذلك نجد أن الشك في مصدره واهتماماته بعيد كل البعد عن الموضوعية والتجرد عن الانفعال.

إنه لمن الصعب أن ننظر إلى كيركغورد بمنظار الناقد، ونحاول تقييم أقواله. فعلى سبيل المثال، لو فحصنا التمييز الذي يقيمه بين ميدان الفكر وميدان الوقائع العينية، وحاولنا إعطاء حكم على مدى صواب هذا التمييز أو خطأه لما وفّينا كيركغورد حقه، لأنه يدّعي استعمال أسلوب غير مباشر في عرض نظرته مما يمنعنا كليًّا من الاستعانة بالوسائل الفلسفية التقليدية في النقد والتحليل لتقييم آرائه، وثمة خطر قد لا يكون تجنبه عند البحث فيما يقوله كيركغورد حول أي موضوع، وهو أن ننظر إلى آرائه نظرة موضوعيّة

مجردة، وهذا بالضبط ما لا يريدنا أن نفعله. وعلى كل حال، من الطريف أن نلاحظ مدى التجريد الذي يصل إليه كيركغورد عندما يميّز بين ميدان الفكر المجرد من جهة والوقائع العينية من جهة أخرى. ولو نظرنا إلى أنفسنا كأفراد على اتصال دائم بالوقائع العينية التي تحيط بنا ـ كما يريدنا كيركغورد أن نفعل ـ فإنني لا أعتقد أننا سنجد أي أثر لذلك التمييز الحاد الذي يقيمه كيركغورد بين الفكر والواقع، إننا لا نميّز في حياتنا العادية بين «ميدان الفكر الخالص» ، و«ميدان المعطيات المباشرة» ، بحيث يصطدم كل منهما بالآخر لينتج لدينا الوعي تبعًا لذلك. إن «ميدان الفكر الخالص» و» ميدان المعطيات المباشرة» فكرتان مجردتان، قام الفلاسفة بعزلهما من مجموع الخبرة الإنسانية عامة التي لا تعرف مثل هذه التمييزات الحادة والفوارق القاطعة. وبالرغم من كل ما قاله كيركغورد ضدّ التجريد والموضوعية فإنه يلعب بالمجردات حينما يتكلم عن «ميدان الفكر الخالص» بمعزل عن «ميدان المعطيات المباشرة».

يتبيّن لنا مما ذكرناه حتى الآن أن حالة الشك مرتبطة بالتأمل والوعي من جهة، وبالاختيار والفعل (أي بالإرادة)، من جهة أخرى. ولكي تبقى حالة الشك قائمة، ولكي لا تطمس معالمها وتضيع في وسط التفاهات التي تملأ حياتنا اليومية على الإرادة أن تبذل جهدًا قويًّا لتُبقي فعل الاختيار بين الممكنات المتنافية المعروضة علينا مُعَلّقًا. أي أننا نحتاج دومًا إلى تجديد عزمنا للإبقاء على حالة الشك وتأخير فعل الاختيار بين هذه الممكنات. بعبارة أخرى، يرى كيركغورد أن بداية كل عملية شك منتظمة (كعملية ديكارت مثلاً) تكمن في قرار تتخذه الإرادة ولا يمكن أن تنتهي عملية الشك هذه إلّا بقرار آخر ينبع من الإرادة أيضًا. وبالنسبة لكيركغورد لقد أساء بعض الفلاسفة، كهيغل وديكارت، فهم طبيعة الشك عندما جعلوا منه عملية عقلية بحتة، وحصروا نطاقه في ميدان الفكر الخالص، واعتبروه عملية تأمليه منزّهة عن الانفعالات، تبدأ بسلسلة من الأفكار المجردة وتنتهي إلى سلسلة أخرى من هذه الأفكار. لقد نسي هؤلاء حقيقة أساسية وهي أن الشك كما نعرفه بجوارحنا عملية إرادية غير منزهة عن الانفعالات، وينتج عن ذلك أن الشك بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة ليس إلّا عملية تجريد، والشك في كل شيء ليس إلّا التجريد المطلق عن كل شيء. وإذا تبنّينا مثل هذا الموقف تجاه الشك

فصلناه فصلاً كليًّا عن أفعال الأفراد وقراراتهم واختياراتهم، ويئسنا من الوصول إلى أي نتائج إيجابية (كالتي وصل إليها ديكارت) عن طريق الشك، لأن الشك في وجود الوقائع العينية هو عملية تجريد عن هذه الوقائع وإحلال التصورات العقلية محلها، مما يؤدّي إلى انفصالنا عن حقيقة هذه الوقائع من حيث هي عينية وفردية، ذلك أن التصورات المجردة - كما ذكرنا سابقًا - لا يمكن أن تدرك وأن تحيط بطبيعة الوجود العيني.

يجدر بنا أن نذكر أن كانط كان أول من شدّد في تاريخ الفلسفة الحديثة على أن الفكر المجرد عاجز عن أن يحيط بالوجود إحاطة تامة. وعبّر كانط عن هذا الرأي بقوله إن الوجود ليس محمولًا (أو تصورًا) يضاف إلى موضوع كبقية المحمولات. إن التصورات العقلية المجردة تشمل الخصائص العامة التي تشترك فيها مجموعة من المجموعات الجزئية، ولذلك تكون هذه التصورات أفقر بكثير وأضيق من الجزئيات التي تندرج تحتها؛ لذلك لا مفر من أن نُقرّ أن هذه التصورات عاجزة عن اقتناص حقيقة أي من هذه الموجودات الجزئية بعينيتها وكثافتها اقتناصًا تامًّا. وكان خطأ ديكارت أنه حاول استخلاص الوجود العيني من التصورات الكلية والعمليات الفكرية المجردة. وهنا يشبّه كيركغورد الوجود بالحركة ويقول: كما أن الفكر المجرد ساكن لا يستطيع إدراك طبيعة الحركة كذلك لا يستطيع الإحاطة بالوجود، لأن الوجود صيرورة وليس سكونًا. ولا شك أن هذا التشبيه يذكّرنا بالاستعارات التي استعملها برغسون في شرح فلسفته.

2 - الشك عند كيركغورد وديكارت

يلتقي كيركغورد وديكارت مع بقية الفلاسفة في أنهما يحاولان الوصول إلى الحقيقة، ولكن الحقيقة التي تستأثر باهتمامهما ليست الحقيقة الاحتمالية التقريبية التي تنشدها العلوم التجريبية وإنما الحقيقية اليقينية المطلقة. وينظر كلاهما إلى باطن الإنسان للوصول إلى الحقيقة واليقين بعد المرور بالعالم الخارجي الذي يبدو لهما أنه مجال الحقائق الاحتمالية والتقريبية التي لا يمكن البتّ فيها بصورة قطعية ويقينية، ولكن عندما يبحث ديكارت عن الحقيقة واليقين يبدأ في معالجة المشكلة بإيمان شبه مطلق بالعقل وقدرته في الوصول إلى هذه الحقيقية اليقينية، لذلك اعتقد ديكارت أن «الحدس العقلي»

(النور الطبيعي للعقل)، عندما يعرى من جميع الشوائب التي تشوبه سيدرك الحقيقة بحد ذاتها، ولسنا بحاجة إلى الإصرار على أن كيركغورد عارض هذا الاتجاه العقلي معارضة شديدة ورفض رفضًا باتًّا أن يثق بمقدرة العقل في الوصول إلى الحقيقة المطلقة. ولكن من الطريف أن نلاحظ أنه على الرغم من استحالة التوفيق بين هذين الاتجاهين المتعارضين لكيركغورد وديكارت نجد أن الموقف الذي يكمن خلف اتجاه كل منهما واحد: وهو أن ديكارت وضع ثقته بكل حماسة وانفعال في العقل وقدرته على إدراك الحقيقة، بينما وضع كيركغورد ثقته بكل حماسة وانفعال في الاتجاه المناوىء للاتجاه العقلي وشدّد (بحماسة وانفعال أيضًا) على أن الإيمان هو الطريق الوحيد إلى هذه الحقيقة.

ويتضح إذن أن الخلاف الأساسي بين كيركغورد وديكارت هو أن كلًّا منهما يسلّم تسليمًا انفعاليًّا بمبدأ يتنافى كليًّا مع المبدأ الذي يلتزمه الآخر. ومن جهة نظر الإنسان غير الملتزم لا فضل لأي من هذين الالتزامين على الآخر فكلاهما على قدم من المساواة. وبعبارة أخرى، هناك اختلاف جوهري بين الموقف الأساسي لكل من كيركغورد وديكارت ولكن لا يوجد أي اختلاف حقيقي في كيفية تمسّك كل منهما بموقفه ومبدئه. صحيح أن التزام كيركغورد هو التزام خوف وقشعريرة، بينما التزام ديكارت عكس ذلك تمامًا، أي أنه كان التزام اعتزاز بما يمكن للعقل تحقيقه، إلّا أن جوهر الأمر هو أن كلا الفيلسوفين يلتزم موقفه الأساسي بكل حماسة وانفعال.

يدّعي ديكارت أنه نجح في الشك بكل شيء، وأنه عندما قام بذلك وصل إلى اليقين والحقيقة التي منحته بداية جديدة للفلسفة، تضعها على أسس متينة كالأسس التي تقوم عليها الهندسة. ويثير ادعاء ديكارت سؤالين مهمين بالنسبة لكيركغورد:

أ) هل نجح ديكارت حقيقة في الشّك بكل شيء؟

ب) ما طبيعة هذه الحقيقة الجديدة (أو البداية الجديدة) التي قاده الشك إليها؟

لكي نجيب على السؤال الأول، يجب أن نذكر أن الشك بالنسبة لديكارت عملية فكرية تجريدية بحت. لهذا عندما كان ديكارت يشك في العالم حوله كان ينساق أيضًا في تيار التجريد من هذا العالم خطوة فخطوة.

وثانيًا: إن الفكر المجرد بالنسبة لكيركغورد «ينعكس على نفسه» (حـ299). وهذا يعني أنه إذا تابعنا حجة جدلية في تطورها، وجدنا أن الفكر ينقلب على نفسه ويعطل نفسه، ويقع في التناقض عندما يصل إلى نقطة معينة في تطوره. ويقول كيركغورد لو تابع ديكارت شكوكه وتجريداته إلى أبعد مدى ممكن بدلاً من إيقافها عند نقطة معينة اختارها بشكل تعسّفي لتبين له كيف ينعكس الفكر على نفسه ويقع في المتناقضات. وبعبارة أخرى، لو صحّ القول إن ديكارت شك في كل شيء لتوجّب عليه بالمثل أن يشك في ملكاته وفي مقدرته على التفكير وأخيرًا في مقدرته على الشك. وهنا نرى كيف ينعكس الفكر (أو الشك) على نفسه وينقلب عليها. دعنا نفترض أن ديكارت وصل في الواقع إلى هذه المرحلة من الشك، أي أنه نجح بالشك في كل شيء حتى أنه شك في أنه يشك، فهل بمقدوره حينئذٍ أن يتقدم ولو خطوة واحدة من موقفه هذا لكي يضع فلسفة جديدة أو لكي يقوم بأي عمل آخر بدون أن يتخلّى عن موقفه الذي يحتّم عليه الشك في كل شيء؟ لو توخينا الدقة في هذا الموضوع، لوجدنا أن هذا الشك قد استنفذ نفسه عندما دفعناه إلى نهايته القصوى، وأن ديكارت قد تجمد في هذا الوضع لأنه يشك في كل شيء وكلما تحرك تجاه نقطة انطلاق فلسفية جديدة وجد نفسه مضطرًا إلى التسليم بأشياء تخرجه عن حالة الشي في كل شيء. أي كلما حاول ديكارت أن يصل إلى بداية فلسفية إيجابية اضطر لأن يكفّ عن الشك في كل شيء وأن يتخلّى عن موقفه، أما إذا أراد أن يبقى في موقفه هذا فلن يتمكّن من الوصول إلى أي نتيجة إيجابية قط، أي إذا دفعنا منهج ديكارت إلى نتائجه المنطقية تبيّن لنا أنه، تجريد تدريجي عن كل شيء. ولحسن الحظ، (أو ربما لسوئه)، لم يصل ديكارت في شكه إلى هذا الموقف النهائي، فعندما ظنّ أنه شك في كل شيء اكتشف أن مجرد كونه يشك، هو الشيء الوحيد الذي ليس بإمكانه أن يشك به، وفي هذا الموضع بالذات كان من الممكن أن تتبيّن لديكارت ظاهرة انعكاس الشك على نفسه، لولا أنه تهرّب من هذه النتيجة بقوله: يوجد شيء واحد لا يمكنني أن أشك فيه، وهو أنني أشك، لقد وضع ديكارت نهاية تعسفية لسلسلة شكوكه قبل أن يشك في كل شيء، وقبل أن يلتهم الشك نفسه، ولذلك كان قادرًا على أن يبدأ في بناء نظام فلسفي بالطريقة التي شاءها؟ لقد كان قادرًا على تلك

البداية لأنه لم يتجرّأ على التجريد الكلي عن الوجود، إذ إنه لو فعل ذلك لبقي بدون شيء (وحتى بدون شكه)، ولا يمكن للمفكر استخلاص الوجود من لا شيء بالرغم مما يقوله هيغل. يصف كيركغورد حالة الشك التي كان يجب أن يصل إليها ديكارت لو دفع شكوكه إلى مداها النهائي «بالقمة» . فالإنسان الذي يشك حقًّا في كل شيء يجد نفسه واقفًا على قمة تضعه عبر الخير والشر، وعبر الفلسفة والدين، وعبر العقل والإيمان، وعبر الفعل والفكر. ويقول كيركغورد أيضًا إن الوجود على هذه القمة ينطوي على اليأس والألم. وليتمكن الإنسان من أن يعمل أي شيء البتة، عليه ترك هذه القمة وبذلك التخلي عن الشك في كل شيء. وبما أن الشك ينعكس على نفسه كما رأينا، يعتبره كيركغورد سلاحًا يرتد على صاحبه عندما يستعمله ضد الآخرين. أي أنني عندما أقول لشخص ما إن عليه الشك في كل شيء (كما قال بعض الفلاسفة) بإمكانه أن يجيبني: حقًّا سأبدأ بالشك في وجودك وبذلك في ما قلته لي توًّا.

ننتقل الآن إلى السؤال الثاني، أي ما هي طبيعة الحقيقة الجديدة التي وصل إليها ديكارت عن طريق الشك؟ اعتبر ديكارت ذلك الموضوع الذي انقطعت عنده سلسلة شكوكه البداية الصحيحة التي يجب أن تنطلق منها الفلسفة. وأكّد أن هذه البداية جلية بذاتها للذهن كحقيقة يقينية ومطلقة. وقبل كل شيء، لا يعير كيركغورد «الأنا» أو «الذات» المجردة التي تكلم عنها ديكارت أي اهتمام، إن الذات التي اهتمّ بها ديكارت هي تصور كلي مجرد فقد كل رابطة مع ذات الإنسان الحية العينية، وليس هنا ما يجمع بين «الذات المفكرة» التي تكلم عنها ديكارت و«ذاتي» أنا و«ذاتك» أنت بكل ما تشعران به من آلام وأحزان عندما تواجهان الاختيارات الصعبة والالتزامات المؤلمة. وبمعنى آخر، «الذات الحقيقية» بالنسبة لكيركغورد هي «الذات الأخلاقية» على حدّ تعبيره. أما «الذات المفكرة» التي كتب عنها ديكارت فهي تجريد فحسب، ولكن ديكارت وضع هذا التجريد مكان الذات العينية، لقد أحلّ هذا التجريد الفارغ محل الذات الحية وأعطاه المكانة الأولى في فلسفته.

يشكّ كيركغورد في صحة الافتراض الأساسي الكامن خلف فلسفة ديكارت وهيغل وهو أن العمليات الفكرية المجردة - مثل شك ديكارت

المنهجي وتجريدات هيغل - ستنتهي بنا إلى البداية الحقيقية للفلسفة التي ظنّ كل من ديكارت وهيغل أنه وصل إليها، إنها البداية المطلقة التي لا تستند إلى أي افتراض مسبق (Presuppositionless beginning) ويتبيّن مما قلناه إننا لن نحصل على مثل هذه البداية بواسطة التجريد والشك، لأنه عندما نسير بهذه العمليات الفكرية إلى نهايتها القصوى تنعكس على نفسها ولا يبقى لدينا عندئذٍ أي نتيجة إيجابية على الإطلاق لتشكّل بداية للفلسفة أو لأي شيء آخر. وعند كيركغورد أن العمليات الفكرية المجردة غير متناهية بطبيعتها وهي لا تقف عند أي حد بمحض ذاتها، بل تمتدّ وتمتدّ إلى مالانهاية، هذا إذا لم تنعكس على نفسها (كعملية الشك في كل شيء مثلًا) عند موضع معين فتعطل نفسها بنفسها. وأعتقد أن هذه الظاهرة مألوفة لدينا في خبراتنا اليومية فعندما نفكّر مليًّا في مشكلة ما، ندرك أننا نستطيع الاستمرار في هذا التفكير إلى ما لا نهاية، وبذلك لن نصل إلى نتيجة حاسمة. ولكن في الواقع أننا نقول لأنفسنا كفانا تفكيرًا، علينا الآن الفصل في هذه المشكلة، وبذلك نضع حدًّا للتفكير والتأمّل بأن نبادر بالفعل الذي يحسم الأمر. وفي الواقع، لقد وضع ديكارت حدًّا لعملية الشك بواسطة قرار صدر عن إرادته ولولا هذا القرار لاستمرّت سلسلة الشك حتى تنعكس على نفسها وتعطل نفسها بنفسها، وهذا الحد هو الذي يجعل البداية الفلسفيّة التي اشتهر بها ديكارت ممكنة ولولاه لبقي ديكارت معلّقًا في فضاء الشك، ولما تمكّن من أن يصل إلى أي بداية فلسفية معينة. إن البداية الفلسفية إذن ليست نتيجة طبيعية للشك المنهجي، وإنما هي نتيجة لقرار تتّخذه الإرادة تضع به حدًّا لتسلسل هذه الشكوك. وبالإضافة إلى ذلك، لو كانت البداية الفلسفية المطلقة ممكنة فلن نصل إليها إلّا إذا وضعنا حدًّا للعمليات الفكرية (التي تستمر بطبيعتها إلى ما لانهاية) بواسطة قرارات الإرادة التي تختلف اختلافًا جذريًّا عن هذه العمليات. أراد كيركغورد أن يقاوم المذاهب العقلية السائدة بإصراره على أن العامل الذي يسمح للمفكّر أن يبدأ بالشك وأن يستمرّ فيه ومن ثم أن يخرج منه، ليس عاملًا فكريًّا مجردًا وإنما هو قرار إرادي بحت يتدخّل في عمليات التفكير ليعيّن بكل وضوح بدايتها ونهايتها وحدودها ومداها. نستنتج من ذلك أن كل نظام فلسفي يستند إلى افتراض مسبق واحد على الأقل هو القرار الذي اتخذه الفيلسوف المعني وحدّد بواسطته النقطة التي سينطلق منها تفكيره الفلسفي المنظم. وعلى سبيل

المثال لنأخذ المبدأ الأساسي في تفكير المدرسة المنطقية الوضعية وهو أن «الجمل تشكل قضايا ذات معنى إذا كانت قابلة للتحقيق فقط، وذلك للتيقّن من صدقها أو كذبها» ، ولكن تساءل نقاد هذه المدرسة: هل هذا المبدأ نفسه قابل للتحقيق؟ هل يشكل قضية يمكن التثبت من صدقها أو كذبها؟ ويجيب دعاة المنطقية الوضعية بأن هذا المبدأ ليس قضية ليكون قابلاً للتحقيق وإنما هو قرار اتخذناه ولذلك لا تنطبق عليه اعتبارات الصدق والكذب[1].

يعتقد كيركغورد بوجود هوة سحيقة بين الحقيقة اليقينية التي يجب أن تشكل البداية المطلقة للفلسفة، وبين العمليات الفكرية التي حاول الفلاسفة الوصول بواسطتها إلى هذه البداية. بعبارة أخرى، الفكر المحض عاجز عن تخطّي هذه الهوة وقاصر عن الوصول إلى البداية الفلسفية المطلقة التي طالما بحث عنها الفلاسفة، ولا يمكننا الانتقال من العمليات الفكرية المجردة إلى البداية الفلسفية المطلقة إلّا بوثبة أو «بفعل الالتزام» . وهذه الوثبة ذاتية بطبيعتها، لهذا قال كيركغورد جملته الشهيرة: «الذاتية هي الحقيقة» . ولا شك في أن ديكارت يتّخذ موقفًا معاكسًا ويصرّ على موضوعية الحقيقة، ولكنه من جهة أخرى يعتبر أن «الحقيقة ذاتية» ، ولكن هناك بون شاسع بين القول بأن «الذاتية هي الحقيقة» والقول بأن «الحقيقة ذاتية» . عندما نقول إن الحقيقة بالنسبة لديكارت ذاتية، فالتركيز في هذا القول يأتي بالدرجة الأولى على «الحقيقة» لا على «الذاتية» ، أي أن ديكارت يعتقد بوجود الحقيقة الموضوعية التي يمكننا معرفتها بيقين مطلق، ولكن يكتشف كل واحد منّا هذه الحقيقة بالنظر في أعماق نفسه باعتباره ذات مفكِّرة ـ بعد أن يزيل بواسطة الشك المنهجي كل ما يحجب عنه هذه الحقيقة. أي يصل الإنسان إلى اليقين والحقيقة بمعرفته لنفسه كجوهر روحي مفكر. إلّا أن الذات العارفة لا تسهم في تكوين هذا اليقين وهذه الحقيقة وإنما تكتشفها اكتشافًا موضوعيًا، وكل ما تقوم به الذات العارفة يتلخّص في اكتشافها لهذه الحقيقة والتعرّف عليها، أي

---

(1) راجع مثلًا: رأي هـ. فايجل (H. Feigel) حول هذا الموضوع في المرجع التالي:
A Modern Introduction to Philosopy, ed. Paul Edward & Arthur Pap, The Free Press, Glenco III., 1959. P.537.

عندما تواجه الذات الحقيقة الموضوعية المطلقة تقف أمامها، موقف المنفعل لا الفاعل. أما كيركغورد فيقلب المذهب الديكارتي رأسًا على عقب عندما يقول إن «الذاتية هي الحقيقة» والتركيز في هذا القول وهو ليس على «الحقيقة» وإنما على «الذاتية» ـ لأن فعل الالتزام الذاتي هو الذي يخلق الحقيقة اليقينية التي التزم بها وهو الذي يبقيها ويبرّر وجودها. إن موقف الذات بالنسبة لكيركغورد ليس موقف المنفعل بالحقيقة الموضوعية الجاثمة أمامها لأن الحقيقة صادرة عن فعل الالتزام الذي قامت به الإرادة وليست مستقلة عنه. وبالنسبة لكيركغورد إن الإدراك العقلي للحقيقة لا يأتي قبل الإيمان بها، إذ لا قيمة لمثل هذا الإيمان لأنه لا ينطوي على أي مجازفة تجعلنا نؤمن بأشياء يعتبرها العقل خاطئة تمامًا من الناحية الموضوعية. وبالنسبة لكيركغورد كلما كانت الحقيقة التي أؤمن بها بعيدة عن اليقين الموضوعي وكلما أحاط بها الإبهام من الناحية العقلية ازدادت خطورة إيماني بها والتزامي لها. إن هذا الالتزام بحدّ ذاته هو الذي يخلق الحقيقة اليقينية بالنسبة لي ويضع حدًّا لعمليات الشك والتفكير ويزوّدني بالحقيقة المطلقة (أو اليقين المطلق). ويجب أن نذكر هنا أننا أهملنا في بحثنا عنف الانفعال والتوتر الذي يرافق الإيمان (أو فعل الالتزام) بأشياء تبدو مبهمة للعقل وبعيدة كل البعد عن اليقين الموضوعي، إن هذا الإيمان يخلّص الإنسان من «قمة» اليأس التي يقود إليها الشك في نهاية الأمر.

يسأل كيركغورد سؤالًا خطيرًا حول موضوع الحقيقة: عندما يبحث إنسان ما مشكلة خلود النفس بصورة موضوعية علمية، وعندما يؤمن إنسان آخر إيمانًا غير متناهٍ بخلودها بالرغم من الإبهام الكلي الذي يحيط بموضوع إيمانه من الناحية العقلية، عند أي منهما سنجد المقدار الأعظم من الحقيقة وعند أي منهما سنجد المقدار الأكبر من اليقين؟ (حـ180). وجواب كيركغورد على هذا السؤال معروف. ولا جدال في أن الأبحاث الموضوعية والعلمية حول مشكلة خلود النفس لن تعطي الباحث اليقين الذي يتحلّى به المؤمن، ولكن هل يضمن عنف الإيمان اللّامتناهي صواب الموضوع الذي يؤمن به المؤمن؟ يعتبر هذا السؤال بمثابة نقد لكيركغورد ولكن في الواقع لقد أغلق علينا هذا الفيلسوف جميع المنافذ التي يمكننا أن ننتقده منها، إذ من الواضح أن الباحث في مشكلة الخلود بحثًا علميًا لن يصل إلى أكثر من

حقيقة احتماليه وتقريبية، مثلها مثل بقية الحقائق العلمية، ولكن كيركغورد لا يهتم بالحقائق التقريبية، وإنما باليقين المطلق الذي ينطوي عليه الإيمان. فإذا قلنا لكيركغورد، مع أن لدى المؤمن يقينًا غير متناهٍ بخلود النفس، فقد يكون الباحث العلمي على صواب في رفضه لخلود النفس مثلاً، ردّ بقوله: إن مجرد طرحنا لهذا الاحتمال يعني أننا ننظر إلى موضوع خلود النفس نظرة موضوعية بينما يريدنا هو أن ننظر إليه دائمًا نظرة ذاتية. إن قولنا بأن الباحث العلمي قد يكون على صواب في نظرته الموضوعية والسلبية نحو مشكلة الخلود يعني بالنسبة لكيركغورد أننا سلّمنا بوجود حقيقة موضوعية ـ بالنسبة لخلود النفس ـ مستقلة عن ذات كل من الباحث والمؤمن وهو ما يرفضه كيركغورد تمامًا، ويعني ذلك بلغة الفلسفة الحديثة أن الأقوال التي تكون موضوعاتها المعتقدات الدينية، ليست عرضة للصدق والكذب بالمعنى المألوف لهاتين العبارتين حيث توجد وقائع محسوسة تراجع عليها الأقوال للتثبّت من صدقها أو كذبها. فهذه الفئة من الأقوال (أي المعتقدات الدينية) لا تشكل إذن قضايا بالمعنى الدقيق لهذه العبارة، ولا علاقة لها بالواقع المحسوس ولذلك إما أن نحتضنها على أساس الإيمان وإما أن نرفضها.

يمكننا طرح سؤال كيركغورد على الشكل التالي: عندما يؤمن إنسان ما إيمانًا غير متناهٍ بخلود النفس، بينما يؤمن إنسان آخر إيمانًا مماثلًا بفنائها، وذلك بالرغم من الإبهام الذي يحيط بما يؤمن به كل منهما من الناحية العقلية والموضوعية، فعند أي منهما سنجد المقدار الأعظم من الحقيقة وعند أي منهما سنجد المقدار الأكبر من اليقين؟ يبدو لنا أن كيركغورد ملزم على القول إن كلاهما على حق، وأن يقين الأول لا يختلف عن يقين الثاني لأن كيركغورد يصرّ إصرارًا شديدًا على أن المهم في الأمر ليس «بماذا» يؤمن هذين الشخصين، وإنما «كيف» يؤمنان بما يؤمنان به (حـ181). إن الإيمان بانفعال لامتناه هو الذي يخلق الحقيقة واليقين لكل منهما بغضّ النظر عن الموضوع الذي يؤمنان به، يلزم عن ذلك أن كل محاولة للتحكيم أو المفاضلة بين شخصين يؤمن كل منهما إيمانًا لامتناهيًا بنقيض ما يؤمن به الآخر لا بد أن تكون فاشلة من الناحية العملية ومستحيلة من وجهة نظر كيركغورد لأنه لا يعتقد بوجود معايير موضوعية مستقلّة عن الذات الملتزمة التي يمكننا أن نلجأ إليها للقيام بهذا التحكيم.

يقول كيركغورد: «الذاتية أو الباطنية[1] هي الحقيقة وهي في أقصى درجاتها المسيحية» . ويقول أيضًا: «لقد برهن اليونان أنه يمكن للإنسان أن يوجد في حالة الذاتية (أو الباطنية) خارج نطاق المسيحية» . (حـ248). من الواضح أن كيركغورد يقرّ هنا أن إدراك الصّلة القائمة بين الذاتية والحقيقية لا يقتصر على المسيحية، ولكنه يعطي المسيحية وضعًا خاصًا وممتازًا بالنسبة إلى سائر الديانات والفلسفات التي اعترفت بوجود هذه الصلة وأدركت شيئًا من طبيعتها. ويتجلّى هذا الوضع الخاص الذي تتمتع به المسيحية في قوله: «إن الذاتية في أقصى درجاتها هي المسيحية» . ماذا يعني كيركغورد بهذا القول؟ طبعًا عندما يتكلم كيركغورد «عن أقصى درجات الذاتية»، فهو لا يعني أن الفارق بين الذين يعيشون في حالة ذاتية والذين يعتبرون أن الحقيقة موضوعية (وبذلك يعالجون المسيحية موضوعًا) هو فارق كمي يتدرّج من حد أدنى للذاتية حتى يصل إلى حدّها الأقصى في المسيحية. إن رأي كيركغورد في هذا الموضوع واضح كل الوضوح: إن الفارق بين الحقيقة والموضوعية الاحتمالية وبين يقين الحقيقة الذاتية فارق كيفي لا يمكن تخطّيه قطّ، وإنما يمكن التغلّب عليه بوثبة الإيمان وهو يقول مع أن الإنسان تمكّن من أن يعيش الحالة الذاتية خارج نطاق المسيحية، فالمسيحية هي التعبير الأسمى عن الحالة الذاتية في أقصى درجاتها، لأنها أعظم إرهاقًا لقدرة الإنسان على الإيمان من أي عقيدة أخرى لكونها أبعد العقائد عن المنطقي والمعقول. والمسيحية بالنسبة لكيركغورد دين المتناقضات والمفارقات التي تتحدّى التفهّم الموضوعي لذلك يعرّض الإيمان بها ذاتية الإنسان إلى توتر مخيف وإرهاق عنيف إذ على المؤمن بها أن يلتزم بما هو محال (من الناحية العقلية) ليصبح مسيحيًّا حقيقيًا. إن المسيحية بالنسبة لكيركغورد أسمى مثال على المبدأ القائل: «بأن الذاتية هي الحقيقة» لأنها أكبر امتحان يمكن أن تتعرّض له قدرة الإنسان على الإيمان وعلى الاستمرار في هذا الإيمان دون أن يرضخ مرة أخرى لإغراءات النظرة الموضوعية إلى المسيحية مهما اشتدّت هذه الإغراءات وكثرت.

---

(1) Inwardness.

إن عدد اللاهوتيين الذين لا يوافقون على نظرة كيركغورد للمسيحية كبير، إنهم يعترفون بأن المسيحية تحتوي على بعض الأسرار التي لا يمكن قبولها إلّا عن طريق الإيمان، ولكنهم يعتقدون أن بعض العقائد الأساسية في المسيحية «معقولة» ويمكن التثبت من صحتها على ضوء العقل. وعلى سبيل المثال كتب القديس توما الأكويني «خلاصة لاهوتية» كاملة لغير المؤمنين بالدين المسيحي رغبة منه، كما يقول، في تبيان حقيقة معتقداته الدينية على ضوء العقل وتأييدها بالحجة المنطقية. ومن الجلي إذن أن الاختلاف بين كيركغورد واللّاهوتيين كبير جدًّا والهوة بينهما سحيقة، مما يجعل أي التقاء بينهما مستحيل، إذ إن الأسس التي ينطلق منها تختلف اختلافًا جذريًّا عن الأسس التي يبني عليها هؤلاء اللّاهوتيون نظرتهم إلى المسيحية، ويتهمهم كيركغورد «بتعقيل» المسيحية والنظر إليها موضوعيًّا كما لو كانت حقيقة احتمالية وتقريبية. وهو يصرّ على أن هذه النظرة لا يمكن أن تؤدي في أي حال من الأحوال إلى اليقين المطلق التي تؤدي إليه وثبة الإيمان. وينتج عن ذلك أن أي نقد يوجهه اللّاهوتي (أو أي إنسان آخر) إلى كيركغورد سيبقى عقيمًا (بالنسبة لكيركغورد) لأنه آمن بالمسيحية إيمانًا لامتناهيًا، واعترف بكل صراحة أن ما يؤمن به محال من الناحية العقلية، ولذلك فهو بغنى تام عن مثل هذا النقد. لقد اعتصم وراء وثبة الإيمان وسدّ علينا جميع المنافذ التي يمكننا أن ننتقد فكره من خلالها مع العلم أن كيركغورد نفسه كان أحذق وألذع مَنْ وجّه انتقادًا لآراء غيره ولكن: هناك إنسان واحد يمكنه أن يظل في مأمن من انتقادات كيركغورد اللاذعة والمتهكّمة، إنه الإنسان الذي يقول لكيركغورد: هو «كيف نؤمن وليس بماذا نؤمن» (حـ180). بالإضافة إلى ذلك، إن هذا الخصم جدير بكل احترام لأنه يطبّق على نفسه مبادىء كيركغورد بكل دقة وإخلاص ويسير معها حتى النهاية المرة حيث تتلاشى جميع إمكانات الاتصال والتفاهم بين الخصميْن لأن كلًّا منهما استنفذ نفسه في المحافظة على إيمانه المناقض لإيمان الآخر في أعلى درجة ممكنة من التوتر وفي رفض جميع الإغراءات التي تدعوه إلى النظر مرة أخرى إلى موضوع إيمانه نظرة موضوعية. إن الخلاف بين شخصين يؤمن كلّ منهما إيمانًا لامتناهيًا بما يتنافى مع ما يؤمن به الآخر لن يكون خلافًا مدرسيًّا كالخلافات القائمة بين أساتذة الفلسفة، وإنما هو خلاف حياتي واقعي

كالخلاف بين لوثر والكنيسة أو بين الحلّاج وجلاّديه أو بين محكمة التفتيش والمتهم بالهرطقة. ولا يعتقد كيركغورد بوجود أي معايير موضوعية نلجأ إليها لحل هذه الخلافات والفصل بين الأطراف المتخاصمة لصالح أحدهما دون الآخر. ويجب أن يكون كلا هذين الشخصين بالنسبة لكيركغورد على حق، طالما أنه يعيش قضيته ويؤمن بها بانفعال غير متناهٍ، وكلنا يعرف أن حلّ مثل هذه الخلافات يأتي عادة عن طريق العنف.

مناقشة بين وايتهيد وكيركغورد

المنظر وايتهيد و كيركغورد في الليمبوس

وايتهيد: كنت أتفقّد البارحة بعض الكتب فوقعت على كتابك «حاشية نهائية» . من المؤسف أنني لم أقرأ أيًا من مؤلفاتك عندما كنت في هارفارد.

كيركغورد: لا بأس. كما تعرف، لبثتُ مجهولًا في الأوساط الجامعية لوقت غير قصير، وخاصة في أوساط الفكر الإنجلوسكسونية، مع أني أجد أنك عبّرتَ بطريقتك الخاصة عن آراء كثيرة أكّدتها أنا بشكل خاص عندما وقفت موقف المعارض عن هيغل.

وايتهيد: في اعتقادك إذن أن الأفكار التي عبرنا عنها متشابهة من بعض الوجوه على الأقل، هل لك أن تمثّل على ذلك؟

كيركغورد: بكل سرور: من الأمور الهامة التي شددت عليها إزالة البلبلة الفكرية الناتجة عن الخلط بين المجرد والعيني إذ دفعتْ هذه البلبلة بعض المفكرين إلى القول بأن الفكر المجرّد يستنفذ الوجود الفعلي العيني ويحيط به إحاطة تامة.

وايتهيد: لا شك أن تعرف أنني دعوت هذا النوع من البلبلة «مغالطة إنزال العينية في غير منزلها»(1)، آملاً أن يدرك الناس الفرق بين التصوّرات والنظريات العقلية المجردة من جهة، والوقائع العينية من جهة أخرى.

---

(1) The Fallacy of Misplaced Concreteness.

كيركغورد: أعتقد أن المصطلح الذي أطلقته على تلك البلبلة في غاية الدقة إذ إن كثيرًا من الفلاسفة السابقين وحّدوا بين الوجود العيني وبين أنظمتهم الفلسفية المجرّدة وأعلنوا بزهو أن المعقول هو الموجود والموجود هو المعقول.

وايتهيد: ما هو في رأيك، الموجود العيني؟

كيركغورد: بإيجاز إنه الصيرورة، التي يؤلّف مرور الزمان جوهرها، وبدون الزمان قد توجد الماهيات السرمدية، ولكن لن تكون الصيرورة مما يؤدي إلى انعدام الوجود العيني.

وايتهيد: أصبتَ يا صديقي، لم أكن أدري أن أفكارنا تلتقي إلى هذا الحد، ففي رأيي أن الموجود العيني هو ما دعوته «بالظرف الواقعي»[1] وهو عملية من عمليات الصيرورة أو التكوين الذاتي.

كيركغورد: في معرض حديثنا عن الصيرورة أذكر أني قلت ذات مرة إننا عندما نتكلّم عن تغيّر شيء ما، فنحن نفترض دائمًا وجود عامل ثابت في ذلك الشيء يؤلّف موضوع التغيّر، والأمر الهام هو أن نبتعد كل البعد عن هذه الفكرة الشائعة عن التغيّر عندما نتكلّم عن الصيرورة[2] لأن التغيّر الذي تنطوي عليه الصيرورة ليس مجرّد تعديل في خواص موضوع ثابت لا يتغيّر بحدّ ذاته.

وايتهيد: يبدو لي أن فكرة التغيّر التي تعترض عليها، هي ذاتها التي نادى بها أرسطو، حين قال إن التغيّر إنما يعرض لجوهر ثابت في ذاته، ولكنه قابل لأن يكون موضوعًا لهذه «الصيرورة» . وعليه فلن تكوّن الصيرورة الحقيقة الأولية كما هي فلسفتك وفلسفتي.

---

(1) Actual Occasion.

(2) «**شذرات فلسفية**»، ص60، سنوجز الإشارة إلى هذا الكتاب بالحرف (ف).

كيركغورد: لكن دعني أذكّرك أنني أوافق أرسطو على أن التغيّر الذي تنطوي عليه الصيرورة هو انتقال من الإمكان إلى الفعل.

وايتهيد: حسنًا. إذن أنت تعترف بوجود عالم الممكنات، وتعرف طبعًا أنني أدعوها «بالموضوعات الأزلية»(1) وهي تتمثّل في عالم الوجود الفعلي أي عالم الصيرورة.

كيركغورد: في الواقع، أرى أن ميدان الممكنات المعقولة، أو «الموضوعات الأزلية» كما شئت أن تسمّيها، هو المستوى الذي يتحرّك عليه الفكر المجرّد عندما يفقد كل صلاته بالوجود العيني وهذا الميدان يحتوي على عدد لامتناهٍ من الممكنات التي يتحقق البعض منها في عالم الصيرورة بينما يستبعد البعض الآخر.

وايتهيد: طبعًا، في معتقدي أن كل ظرف واقعي يحقق في ذاته أثناء تكوّنه بعض هذه الموضوعات الأزلية بينما يستبعد البعض الآخر.

كيركغورد: إن فكرة استبعاد بعض الممكنات عن التحقيق في عالم الصيرورة مهمة جدًّا في فلسفتي، لأن مبدأ «إما»/ «أو» هو الذي يهيمن على العلاقات القائمة بين عالم الممكنات وعالم الصيرورة ومما يجعل الإنسان مضطرًّا لأن يحقق ممكنات معينة ويستبعد ممكنات أخرى تتنافى مع تلك التي اختارها للتحقيق، ولا يغبْ عن بالك أن الإنسان الذي يجابه اختيارًا بين «إما» و «أو» لا بد أن ينفعل انفعالاً شديدًا وأن يهتم اهتمامًا بالغًا عندما يجابه الممكنات المتنافية التي عليه أن يختار بينها. أما إذا نظرنا إلى عالم الممكنات المعقولة بمعزل عن عالم الصيرورة فبإمكاننا أن نتأمّله تأمّلاً موضوعيًّا مجردًا عن كل انفعال أو عاطفة ونبقى

(1) Eternal Objecs.

على هذه الحال ما دمنا محجمين عن أيّة محاولة للربط بين هذه الممكنات وعالم الصيرورة.

وايتهيد: إنني على وفاق معك في هذا الشأن.

كيركغورد: هذا أمر يشجّعني، ولذلك سأسترسل في الكلام لأبيّن إحدى النتائج الهامة التي تترتّب على هذه النظرة الدينامية للوجود: وهي أن الماهية التقليدية التي يسمّيها الفلاسفة «بالطبيعة الإنسانية»، أو «جوهر الإنسان»، ليست سوى وهم. وبعبارة أخرى، لا وجود في الواقع «لماهية الإنسان» التي اعتبرها الفلاسفة سابقة في وجودها على وجود أفراد الجنس البشري وقالوا إن كل واحد من هؤلاء الأفراد يشارك في هذه الماهية. ولو كان لمثل هذه الماهيات وجود فعلي لما كانت الصيرورة (كما قال الكثيرون من الفلاسفة) إلّا وهمًا، لأن هذه الماهيات بطبيعتها ثابتة لا تتغيّر على مدى الزمن، بينما الموجودات الفردية العينية ليست سوى صيرورة مستمرة وقد عبّر أحد الفلاسفة عن هذه الفكرة بقوله «ليس للإنسان «طبيعة»، بل له تاريخ»[1].

وايتهيد: أوافقك مع شيء من التحفّظ، أقول في فلسفتي إن عملية التكوين الذاتي التي سمّيتها «بالظرف الواقعي» تبدأ بمعطيات سابقة تشبه إلى حد ما الماهيات التي ترفضها أنت، وتشكل هذه المعطيات تقدِمة من ظرف واقعي سابق ـ تلاشى في عملية العطاء نفسها إلى ظرف واقعي جديد. ولكن لا أريد أن استرسل أكثر من ذلك في شرح تفاصيل هذه الناحية من فلسفتي.

كيركغورد: إذن، فنحن متفقان على أن جوهر الوجود الفعلي هو الصيرورة، وأن الفكر المجرد يبتعد عن حقيقة الوقائع العينية كلما توغّل في التجريد.

---

(1) Wilhelm Dilthey.

وايتهيد: أذكرك في هذه المناسبة أني شدّدت في كتاباتي على أن الفكر ينوّع[1] الوجود الفعلي، ولذلك يبقى عاجزًا عن اقتناص بُعده الزمني. وهذا تمامًا ما عناه برغسون عندما قال إن الفكر المجرد يزيّف طبيعة الديمومة، ولا يستطيع أن يستوعبها إلّا بعد تجميدها وتجريدها من بعدها الزمني. ولكن لقد تطرفتما أنت وبرغسون فيما بعد في تعميق الهوة بين الفكر المجرد من جهة، وبين الوجود العيني من جهة أخرى حتى انقطعت جميع العلاقات بينهما وأصبحا مملكتين الواحدة منهما مستقلة استقلالاً تامًّا عن الأخرى ومثل هذا الانفصام في طبيعة الأشياء أمر مردود في فلسفتي وتعليل ذلك أن باستطاعة الفكر المجرد أن يعبّر بصورة جزئية تعبيرًا صادقًا عن طبيعة الوجود، وعلى سبيل المثال لا يمكننا أن ننكر أن العلوم الطبيعية تعبّر بدقة ـ بفضل تصوراتها المجردة طبعًا ـ عن بعض نواحي الوجود الفعلي.

كيركغورد: بما أنه لم يظهر حتى الآن خلاف جذري بين أفكارها الفلسفية، فإنني أذهب إلى حد القول إن الوجود باعتباره صيرورة جائز[2]، ولا تلعب الضرورة فيه أي دور على الإطلاق مما يولد الإبهام الذي يحيط بحياتنا على هذه الأرض.

وايتهيد: هل أفهم من قولك هذا أن جميع الموجودات مرتبطة بعلاقات خارجية عرضية، بدلاً من أن تكون مشدودة بعضها إلى بعض بعلاقات داخلية ضرورية؟

كيركغورد: نعم.

وايتهيد: لا يمكنني أن أحذف الضرورة بهذه السهولة من عالم الوجود أو عالم الصيرورة.

---

(1) Diversifies - انظر كتاب وايتهيد: **The Concept of Nature**، الفصل الأول.

(2) Contingent.

كيركغورد: لكنك تدرك يا صديقي، أنه مهما كان المجال الذي نفسحه للضرورة في تحديد مجرى الصيرورة ضيقًا، فالضرورة لا بدّ أن تمتد، بالرغم من كل شيء، لتشمل الصيرورة بأسرها وتغطي عليها وتحوّلها إلى وهم ليس إلّا.

وايتهيد: أولاً: أريد أن أذكرك بأننا بحاجة إلى مقدار معيّن من العلاقات الضرورية بين الموجودات، وإلّا وقعنا في ريبية هيوم، وبعبارة أخرى، لو كان الوجود جائزًا فحسب لما استطعنا أن نستخلص من أي حدث معين أي معارف يوثق بها عن ماضي هذا الحدث أو مستقبله مما يجعلنا أسيري اللحظة الحاضرة ويقطع صلاتنا بالماضي والمستقبل.

ثانيًا: لقد حاولت في كتاباتي أن أترك متّسعًا لكل من الضرورة والجواز في مجرى الصيرورة حتى يبقى للحرية مجال في هذا الكون. أما العلاقات الضرورية فوجودها ينعكس في النظام الذي يخضع له الكون وفي المبادىء العلمية الأساسية كمبدأيْ العلية والاستقراء. فلو أخذنا على سبيل المثال ثلاثة أحداث متتابعة بحيث تشكل بالنسبة لبعضها البعض ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا لما تمكنّا لطبيعة العلاقات القائمة بين هذه الأحداث، إلّا بمقدار ما تكون ثمّة علاقات ضرورية تشدّها بعضها إلى بعض.

كيركغورد: بدأنا نتكلّم عن العلم، وأنا لست مطّلعًا على دقائقه كل الاطلاع ولكن من المؤكد أن ما قلته هو من باب ما أسميته «بالوساطة» ، وقد استنكرت هذه العادة الفكرية استنكارًا شديدًا، ولكن قل لي بربّك كيف تجمع بين الصيرورة والضرورة؟ إذ يبدو لي أن هاتين الفكرتين متنافيتان فالضروري واجب الوجود، بينما كل ما هو في صيرورة غير واجب الوجود، ولذلك لا يمكن أن يكون ضروريًا.

وايتهيد: طبعًا، إن الضروري موجود وليس في حالة تكوّن، ولكن

الذي أعنيه هو أن الصفات التي سيتّصف بها المستقبل والصلات التي ستربطه بالحاضر كامنة دائمًا - بخطوطها العريضة - في هذا الحاضر بالذات. هذه هي علاقة «الحلول»[1]، حلول الماضي في الحاضر والحاضر في المستقبل، ولولاها لتعذّر علينا تعليل استمرار الأشياء من لحظة إلى أخرى. فالحاضر إذن يستلزم المستقبل، ولكن دون أن يشمل هذه الاستلزام كافة سمات المستقبل مما يضمن مجالاً للحرية والجواز في سياق الصيرورة.

كيركغورد: لا أخال أنني أستطيع الموافقة على ذلك لأن ما قلته قبل لحظة يقلّل من شأن الأمور التي اتفقنا عليها ـ ولو مبدئيًا ـ في مطلع حديثنا حول طبيعة الصيرورة. على كل حال إن الحديث عن الضرورة والجواز يعود بنا إلى موضوع علاقة الفكر المجرد بالوجود العيني. فأهمّ صفات التفكير النظري هي الضرورة المنطقية، بينما الوجود العيني جائز دائمًا. وأشدّد مرة أخرى على أن التصوّرات بطبيعتها كلية وضرورية ومجرّدة وهزيلة، لذلك يستحيل عليها اقتناص حقيقة الوجود والتعبير عنها تعبيرًا صادقًا دون أي تحوير أو تزوير. فالوجود بطبيعته فردي وجائز وعيني وكثيف. لاحظ مثلاً أنه كلما أوغل الفكر النظري في التجريد، أصبحت تصوراته هياكل فارغة من كل محتوى وسهل علينا استخلاصها بعضها من بعض وكأنها عمليات رياضية ليس إلّا.

وايتهيد: لست أرى حتى الآن خلافًا جذريًا بيننا حول هذا الموضوع وأريد أن أذكرك أنني شددت في فلسفتي على أن كل «ظرف واقعي» هو موجود عيني يتمتع بفردية لا يشاركه فيها أحد. وهذه الفردية هي العنصر الذي يضيفه الظرف إلى ما «حلّ» به من ماضيه، وبذلك يتّخذ شكله الخاص

(1) Immanence.

الذي يميّزه عن هذا الماضي وعن المستقبل الذي سينبثق منه. لذلك ندّدت بكل المحاولات الرامية إلى الإحاطة إحاطة كلية وشاملة بحقيقة الظرف الواقعي عن طريق التصورات الكلية التي لا تعبّر إلّا عن الصفات المشتركة بين الأفراد. وعليه قلت: «إن الفلسفة هي نقد التجريدات»[1]، أضف إلى ذلك أنك على حق فيما قلته عن علاقة الفكر النظري بالوقائع العينية لأن التصورات المجردة عن الواقع تجريدًا كليًّا تستلزم إحداها الأخرى استلزامًا منطقيًّا (أو رياضيًّا) وترتبط بعضها ببعض بعلاقات ضرورية ويقينية، وكلما خفّت حدة التجريد واتخذت هذه التصورات مضمونًا واقعيًّا تسربت إليها علائق الجواز وبذلك تعذر استنتاجها بعضها من بعض بيقين تام. ولنأخذ على سبيل المثال الهندسة البحت التي تُعنى بالعلاقات الضرورية القائمة بين مجموعة معينة من الفروض وبين النتائج التي تلزم عنها لزومًا قاطعًا بغض النظر عما إذا كانت هناك وقائع تتّفق مع هذه الصيغ الهندسية أو لا تتفق، وطالما نعتبر بديهيات هذا النظام الهندسي ومسلّماته مجردة تمامًا عن الواقع ولا نؤوّلها تأويلًا شيئيًّا[2]، تبقى العلاقات القائمة بين أجزاء هذا النظام ضرورية وحتمية. أما إذا أوّلناها على هذه الصورة وحاولنا تطبيق هذا النظام في عالم الوقائع العينية تحوّل النظام إلى فرضية علمية مركبة، يجوز فيها الصواب كما يجوز فيها الخطأ، كأي فرضية علمية أخرى. فنكون بذلك قد أخرجنا هذا النظام من نطاق الحقائق السرمدية وأدخلناه في نطاق الحقائق الزمنية ونقلناه من عالم المجردات الخالصة إلى عالم

---

(1) The Critic of Abstractions.

(2) To give the axioms a physical interpretation.

الموجودات العينية، وهذا يجرّده من العلاقات الضرورية واليقينية التي كانت تتحكم بأجزائه وينزل مكانها علاقات الجواز والاحتمال والشك التي تتّصف بها الصيرورة.

كيركغورد: أشكرك يا صديقي على هذا المثال الذي يبيّن أن التفسيرات العلمية الحديثة تعتبر الضرورة واليقين من علامات التجريد والابتعاد عن الوجود العيني، بينما تعتبر الجواز من علامات الاقتراب إليه. وبالمناسبة، سرّني ذكرك لهيوم لأنني متفق معه، كما أوضحت أنت، بشأن أمور عديدة، منها قوله: بأن الوجود جائز فحسب، ورفضه القاطع للعلاقات الضرورية بين الأحداث الطبيعية وقوله بأن المعارف والحقائق التي تثبتها العلوم الطبيعية احتمالية وتقريبية ولا يمكن أن تصل إلى مرتبة اليقين الذي كان يحلم به الفلاسفة العقليون.

وايتهيد: يجب أن لا يستهين المفكر بموقفك حول جواز الوجود، فالفلاسفة التجريبيون، مثلاً، وخاصة المتطرفون منهم، قد دافعوا دائمًا عن هذا الرأي. في الواقع، أثناء وجودي في هارفارد ازدهرت مدرسة فلسفية قوية تدعى بالمنطقية الوضعية، انتصرتُ بشدة لهذا الرأي بالذات ولكن أفرادها عبّروا عن ذلك على طريقتهم الخاصة بقولهم إن القضايا الإخبارية لا يمكن أن تكون ضرورية ويقينية لأن الوقائع التي تشكل موضوعات هذه القضايا قد تكون على غير ما هي عليه الآن. لذلك أنكر هؤلاء الفلاسفة وجود القضايا الإخبارية القبلية.

كيركغورد: من خلال الأحاديث العديدة التي دارت بيني وبين الفلاسفة الوضعيين الذين مروا من هنا تبين لي أني متفق معهم على عدد من المسائل التي سبقت الإشارة إليها، كقولهم بأن العلاقات القائمة بين الموجودات ليست علاقات ضرورية قط وأن مثل هذه العلاقات لا تتحقّق إلّا بين التصورات المجردة عن الوجود العيني تجريدًا كليًّا، حتى لا يبقى لها

مدلولات خارجية تشير إليها، ولا تنسَ أن ما قلته لي منذ لحظات عن الهندسة البحت يشكّل جزءًا لا يتجزّأ من النظرة الفلسفية التي يعتنقها هؤلاء الفلاسفة. وبالرغم من أني لا أفقهُ الكثير من دخائل علم الهندسة إلّا أني أوافقهم على هذا الرأي موافقة تامة لأنهم بيّنوا بوضوح أن الضرورة من خصائص الفكر النظري المجرد فقط ولا علاقة لها بطبيعة الموجودات العينية، ولكن بالرغم من كل ذلك أصارحك القول بأني وجدت هؤلاء الفلاسفة ضيقي الأفق والصدر وكانوا يتردّدون كثيرًا أمام محاولاتي لمناقشتهم في مواضيع اعتبرها في غاية الأهمية كالإيمان والذاتية[1].

وايتهيد: لا بد إذن أنك توافق المنطقية الوضعية في رفضها للقضايا الإخبارية القبليّة.

كيركغورد: بالطبع، لأن قبولها يعني وجود قضايا تتصف بالضرورة واليقين التام وتعبّر في الوقت ذاته تعبيرًا صادقًا عن ناحية من نواحي الوجود العيني وهذا محال عندي، لأن القضايا الإخبارية تدور على الوقائع العينية وصفاتها، وعلاقاتها بعضها ببعض، ولا يمكن أن تكون هذه القضايا ضرورية ويقينية لأن الوقائع نفسها قد تكون على خلاف ما هي عليه الآن. إن وهم القضايا الإخبارية القبليّة هو باب من أبواب «الوساطة» التي برع بها الفلاسفة العقليون وأنت تعلم أني أمضيت حياتي في محاربة الوساطة في معرفة طبيعة الوجود والصيرورة ولذلك تراني من رأي المنطقيين الوضعيين في هذا الموضوع.

وايتهيد: هل أفهم من ذلك إذن، أنك لا تسلّم بالحدس العقلي كمصدر للمعارف اليقينية عن طبيعة الوجود؟

---

(1) Subjectivity.

كيركغورد: لا شك في ذلك، إني على وفاق تام مع الفلاسفة التجريبيين ومع خَلَفهم من الوضعيين في رفضهم للحدس العقلي كمصدر للمعارف اليقينية والضرورية عن طبيعة عالمنا. أرجو ألّا تسيء فهمي، إني لست ضد العقل بحد ذاته إنما لا أريد أن يخرج عن حدوده المشروعة وهي البحث في الحقائق التقريبية والاحتمالية (كما في العلوم الطبيعية والأبحاث التاريخية مثلاً) من جهة، والبحث في النتائج المنطقية التي تلزم عن مجموعة من المفروض المجردة تجريدًا تامًّا عن الوقائع العينية من جهة أخرى، كما في الرياضيات البحت مثلاً. لذلك أرفض ادعاء بعض الفلاسفة بأن العقل يزودنا بمعارف وحقائق ضرورية ويقينية عن طبيعة الوجود لأنهم بذلك يعزون قوى وهمية للعقل لا تمت إليه بصلة. والأمر الذي يهمني في نظرة الفلاسفة التجريبيين وأتباعهم هو أنهم لم يذهبوا ضحية هذا الادعاء الخاطىء وهذا الوهم الخداع.

وايتهيد: بوصفك رجلاً متدينًا ما رأيك إذن بقول فلاسفة المنطقية الوضعية بأن القضايا التي يكون موضوعها «اللّه» مثلاً ليست قضايا حقيقية، وإنما هي جمل لا معنى لها ولا يمكن للفلسفة أن تبحث فيها بحثًا جديًّا ومجديًا؟

كيركغورد: في الجواب على سؤالك، لنأخذ على سبيل المثال إحدى العقائد المسيحية «نزل الإله إلى عالم الصيرورة» ، إني متفق اتفاقًا تامًّا مع المناطقة الوضعيين بأن هذه الجملة لا معنى لها قط تجريبيًّا، لأنها لا تشكل بالنسبة للمؤمن (وغير المؤمن) قضية عادية يمكن التيقن من صدقها أو كذبها بردّها إلى الوقائع التاريخية. إن الأبحاث التاريخية والعلمية حول هذا الموضوع لن تؤثّر قط على اليقين الذي تتّصف به هذه الحقيقة بالنسبة للمؤمن، سواء كانت نتائج هذه الأبحاث إيجابية أو سلبية. في الواقع إني لا أقف عند رأي هؤلاء

الفلاسفة بأن هذه العقائد لا معنى لها وإنما أذهب إلى القول بأنها مستحيلة وبأنها تعبّر عن تناقضات ومفارقات لا يمكن أن يقبلها العقل بأي صورة من الصور ولذلك لا يمكن معالجتها معالجة فلسفية مجدية. إن هذه العقائد تتطلّب مقدرة غير متناهية على الإيمان ليتمكن الإنسان من الأخذ بها، رغم كل ما فيها من تناقضات ومفارقات.

وايتهيد: إذن إنك تلوم المنطقيين الوضعيين لأنهم استخفّوا بمقدرة الإنسان على الإيمان بما يبدو للعقل غير ذي معنى ومستعصيًا على التصديق. أي في رأيك لم يدرك هؤلاء الفلاسفة أن الايمان يكتسب أهميته القصوى بالنسبة للإنسان من أن بعض العقائد التي يواجهها تبدو لعقله غير ذات معنى، إن لم تكن منطوية على تناقض ذاتي.

كيركغورد: أرى أنك فهمت غرضي خير فهم. على أية حال، يجب أن أوضح أمرًا آخر لا أتفق فيه مع الفلاسفة التجريبيين وهو إلحاحهم على أن الانطباعات الحسية، هي المصدر الوحيد لمعرفة طبيعة الموجودات العينية. إن الانطباعات الحسية المباشرة عاجزة عن اقتناص حقيقة الصيرورة وعن التعبير عن تحوّلها الدائم تعبيرًا صادقًا لأنها بطبيعتها ثابتة ومنفصلة ومتميزة بعضها عن بعض، بينما من المؤكد أن الصيرورة لا تتصف بهذه الصفات[1].

وايتهيد: إننا متفقان حول هذا الموضوع. لقد وجّهت انتقادات عديدة للفلسفة التجريبية لأنها أعطت مكان الصدارة للانطباعات الحسية في نظرية المعرفة وقد حاولت أن أبيّن أن هذه الانطباعات لا يمكن أن تكون المصدر الأولي لمعارفنا الأساسية عن طبيعة الأشياء، لأنها بحدّ ذاتها ليست سوى تجريدات من وعينا الفطري لتحوّل الطبيعة الدائم

(1) ف 66.

وصيرورتها المستمرة، ولذلك لا بد أن تقصّر هذه الانطباعات عن الإحاطة بالبُعد الزمني للأحداث الطبيعية مثلاً، وبما أن الانطباعات الحسية شبه ثابتة وشبه دائمة فإنها توحي لنا بأن الوجود الفعلي يتصف بهذه الصفات أيضًا وهنا يكمن خطر هذه النظرية.

كيركغورد: إذن، إننا متفقان على أن الصيرورة لا تُعرف على حقيقتها عن طريق الحس.

وايتهيد: نعم، ولكن لا بد لنا من معالجة السؤال: كيف ندرك الصيرورة بعد أن نفينا قدرة الفكر المجرد والانطباعات الحسية على اقتناص حقيقتها والتعبير عنها تعبيرًا صادقًا؟

كيركغورد: لقد عالجت هذه المشكلة وأجبت عليها. أعتقد أن الإيمان هو الوسيلة الصحيحة لمعرفة طبيعة الصيرورة على حقيقتها. على كل حال، قبل أن أفصّل رأيي حول هذا الموضوع أحبّ أن أسمع رأيك أولاً.

وايتهيد: قلت في أحد مؤلفاتي إن لدينا وعيًا فطريًّا لتحول الطبيعة[1]، والمهم في هذا هو أن التصورات المجردة والانطباعات الحسية لا تتوسط بين هذا الوعي وبين موضوعه، لذلك فليس هو وعيًا عقليًّا ولا وعيًا حسيًّا. لقد عبّر برغسون عن هذه الفكرة بقوله إن الصيرورة لا تعرف على حقيقتها كصيرورة إلّا عن طريق الحس.

كيركغورد: ما بكما أنت وبرغسون تعزوان قدرات غامضة للإنسان لحل المشكلة المطروحة علينا، لقد استقرّ رأيي على أن الإيمان هو الوسيلة الفضلى لحلّ هذه المشكلة خاصة وأن ظاهرة الإيمان ليست غريبة على أي أنسان وكلنا نعرفها معرفة حسنة.

---

(1) راجع: **The Concept of Nature,** Ch. 1.

وايتهيد: أرجوك أن تسترسل قليلاً في شرح هذه الفكرة.

كيركغورد: عندما يطلب منا أن نأخذ موضوعًا ما بواسطة الإيمان فإننا نقترب من هذا الموضوع بحذر وتردد، لأننا نعرف أن الإبهام يحيط به وأن الصدق جائز فيه جواز الكذب. ولكن عندما نؤمن نحصل على اليقين المطلق الذي يشكِّل نفيًا قاطعًا للإبهام والتردد اللذين بدأنا بهما. استنتج من ذلك أن ظاهرة الإيمان تنطوي على التردد والإبهام منفيين وملغيين. وبما أن سياق الصيرورة جائز ومستقبلها مبهم وبما أن الإدراك العقلي والإدراك الحسي بطبيعتهما لا ينطويان على ما ينطوي عليه الإيمان من تردد وإبهام فلا بد من الاستنتاج أن ظاهرة الإيمان هي الطريقة الوحيدة لمعرفة حقيقة الصيرورة دون تحريف أو تزوير. وبعبارة أخرى، أن شيئًا ما في تركيب ظاهرة الإيمان يطابق تمامًا طبيعة الصيرورة وحقيقتها ويؤهله لأن يلعب الدور الذي يعطيه برغسون للحدس وتعطيه أنت للوعي الفطري. ولكن يجب ألّا ننسى أن الإيمان ينتهي إلى اليقين. وهذا اليقين يشكّل نفيًا للصيرورة ذاتها[1].

وايتهيد: شروحك تذكّرني بهيغل وآلاعيبه الديالكتيكية، على كل حال دعني أذكّرك بأنك تكلمت عن الإيمان، ولكن لم تتطرق إلى مسألة هامة وهي: ماذا يجب أن يكون موضوع الإيمان؟ دعني أوضح لك ما أرمي إليه بمثال واقعي: أفترض أن إنسانًا اسمه (س) يواجه اختيارًا صعبًا بين عدد من الاحتمالات المطروحة عليه (م، جـ، د...) فلا شك أن يعيش في حيرة وتردّد لأنه يعلم أن المستقبل مبهم وأن الاختيار الذي قد يقدم عليه، سيؤثر في الصورة التي سيتّخذها هذا المستقبل أي أنه يعلم أن الأمور ستكون

(1) ف 67.

أمامه متكافئة ـ من وجهة نظره طبعًا ـ ولا فضل لأي منها على الآخر لأن أيًّا منها سيؤدي به إلى النتيجة المطلوبة إذا حصل فعل الإيمان. ولكن هذا لا يعني أن هذه الاحتمالات متكافئة أيضًا من وجهة نظر اللّٰه وأن صواب كل منها جائز كخطئه في هذه الحالة أيضًا، ولذلك ينطوي الإيمان دائمًا على مجازفة رهيبة، إذ قد يكون ما يؤمن به الإنسان حقًّا من وجهة نظر اللّٰه وقد لا يكون، وعندئذٍ يتردّى في الهاوية. لقد قلت مرارًا إن الوجود لا يشكّل ولا يمكن أن يشكّل نظامًا بالنسبة للإنسان ولكنه يشكّل مثل هذا النظام بالنسبة لله والمجازفة التي ينطوي عليها الإيمان تتلخّص في السؤال: هل تشكّل الحقيقة التي يؤمن بها المؤمن بيقين مطلق حقيقة في نظام الوجود كما يبدو ولله؟

وايتهيد: لكن قل لي بما أنك تقرّ أننا مخلوقات متناهية فلم يكن للوجود أن يشكّل نظامًا بالنسبة لنا، كيف تعرف أن الوجود يشكّل نظامًا بالنسبة لله؟

كيركغورد: أعرف ذلك عن طريق الإيمان الصرف.

الفصل الرابع

المعطيات الحسيّة في فلسفة رسل[1]

(1)

لقد كان البحث عن المعرفة اليقينية من أهم الدوافع التي دعت رسل إلى ممارسة التحليل الفلسفي، فعندما يتكلم عن هذا النوع من المعرفة لا يقصد بذلك اليقين المطلق الذي كان يبحث عنه الفلاسفة التقليديون بل العثور على تلك المعارف التي تتصف بأكبر درجة ممكنة من اليقين إذا قورنت بغيرها من المعارف. أي أن المعرفة التي ينشدها رسل تتصف باليقين إذا قيست بالنسبة إلى غيرها من المعارف الإنسانية فحسب (ف693). ويرى رسل أن بالإمكان اعتبار المعارف اليقينية التي يبحث عنها أساسًا متينًا وتبريرًا معقولاً لما يبقى لدينا من معارف الإنسان التي يتطرق إليها الشك بسهولة أكثر وسرعة أعظم مما يتطرق إلى ذلك الأساس.

(1) سنشير إلى مؤلفات رسل على النحو التالي:
«بحث في المعنى والصدق» (ر).
«المعرفة الإنسانية مجالها وحدودها» (ح).
«مشاكل الفلسفة» (م).
«تحليل العقل» (ت).
«تحليل المادة» (ت م).
«معرفتنا بالعالم الخارجي» (ع).
«المنطق والتصوف» (ص).
«المنطق والمعرفة» (ق) إعداد ر.ش. مارش.
«فلسفة برتراند رسل» (ف) إعداد ب.أ. شيلب.
«فلسفتي - كيف تطورت» (ط) ترجمة عبدالرشيد الصادق.

بدأ رسل البحث عن هذا النوع من المعرفة في كتابه «مشاكل الفلسفة» وذلك بطرح السؤال التالي: ألدينا أي نوع من المعرفة هو من اليقين بحيث لا يستطيع أي أنسان عاقل أن يشك فيه؟ (م9). وليردّ على هذا السؤال بالإيجاب كان عليه:

1) أن يبيّن لنا الأسس اليقينية التي يمكن أن نقيم عليها بناء المعرفة الإنسانية والتي لا يتطرّق إليها الشك بسهولة.

2) أن يبيّن لنا أيضًا طبيعة العلاقة القائمة بين هذه الأسس وبين المعارف التي ترتكز إليها؟ وسنناقش كلًّا من هذين الموضوعين على حدة:

أ) يبدأ رسل بحثه عن هذه الأسس اليقينية في مجال المعارف العامة التي ألفناها في حياتنا اليومية والعادية على هذا المستوى يمكننا القول إننا نعرف أشياء كثيرة مثلاً: «أنا أعرف السباحة» و «أعرف أن الشجرة في حديقتي لا تثمر» و «أن البروتونات تجذب الالكترونات» إلخ... يجد رسل نفسه أمام هذه المجموعة الضخمة من المعارف العادية الشائعة ويريد أن يبدأ بإدخال شيء من التنسيق والتنظيم عليها وذلك عن طريق تصنيف هذه المعارف من حيث درجات اليقين التي تتصف بها. وكلما ازدادت درجة اليقين التي تتمتّع بها هذه القضايا مال رسل إلى اعتبارها من الأسس اليقينية التي نقيم عليها بناء المعرفة الإنسانية، أما القضايا التي لا تتصف بدرجة كافية من اليقين فيعتبرها فرعية أو مشتقة ـ على وجه ما ـ من القضايا الأساسية. وليتسنّى لرسل تنسيق هذه المجموعة من المعارف يلجأ إلى الشك المنهجي الديكارتي. فهو يعتقد أن تطبيق المنهج الديكارتي على هذه المجموعة من القضايا يسمح لنا أن نرتبها في نسق معين تتألف مقدماته من القضايا التي تعسر على الشك، ثم تليها باقي القضايا مرتبة حسب صمودها للشك المنهجي كما يطبقه رسل. وبعد أن قطع رسل هذه المرحلة توفّر لديه نوعان من القضايا التي لا يمكن أن يتطرق إليها الشك هي: أ) القضايا المنطقية والرياضية. ب) القضايا التي تصف ما ندركه بالحواس مباشرة وتسمى «القضايا الأساسية»[1] وموضوعها خبرة حسية مباشرة

(1) Sense Data Propositions أو Basic Propositions.

كانطباعات اللون على العين أو اللمس على سطح الجلد. لن نتطرّق في هذا البحث إلى موضوع القضايا المنطقية والرياضية، بل سنركّز اهتمامنا على النوع الثاني من القضايا أي القضايا الأساسية .

2) يمكن تلخيص رأي رسل حول موضوع العلاقة القائمة بين القضايا الأساسية، وبقية القضايا التي ترتكز إليها بالنقاط التالية:

أ) بإمكاننا تحليل جميع القضايا التي تصف الأشياء والتي تصف الأحداث العقلية[1] إلى قضايا بسيطة هي «القضايا الأساسية» وهذا يعني أن تحقيق[2] النوع الأول من القضايا التي لا يتمّ إلّا بواسطة القضايا الأساسية.

ب) المعطيات الحسية هي الوحدات البسيطة التي تنحلّ إليها الأجسام والأحداث العقلية. ولذلك يعتبر رسل المعطيات الحسية الوحدات الأولى التي تتكوّن منها الأجسام ويعتبر القضايا التي يكون موضوعها هذه المعطيات قضايا أساسية.

(2)

لبرتراند رسل أكثر من رأي حول موضوع المعطيات الحسية، وسنبدأ هذا القسم من بحثنا بمناقشة رأيه الذي يوحّد بين المعطيات الحسية وبين «الاحساسات» (Sensations). يميّز بعض الفلاسفة بين فعل الإحساس وبين موضوع هذا الفعل ويعتبرون أن موضوع فعل الإحساس هو المعطيات الحسية بذاتها، فباستطاعتي مثلاً أن أصف الاحساسات التي أشعر بها وأنا أقلّب بين يدي تفاحة، أما إذا اعتبرت أن التفاحة نفسها حزمة من الإحساسات كان كلامي باطلاً. تبنّى رسل هذا الرأي في بداية حياته الفلسفية وميّز بين المعطيات الحسية من جهة والإحساس بهذه المعطيات من جهة أخرى، ولكنه تراجع عن هذا الرأي كلية في كتابه «تحليل العقل»، وقال إن المعطيات الحسية والإحساسات هي شيء واحد لا فارق بينهما، ولذلك فهو يعتبر «أن

(1) في حالة الأحداث العقلية يجب إدخال عنصر آخر هو الصور الذهنية.
(2) Verification.

الوحدات الأساسية التي تتكون منها المادة ليست الذرات والالكترونات، بل الإحساسات» (ت121). ويقول أيضًا: «علينا أن نستغني عن الذات بوصفها مقومًا من مقومات العالم الفعلية. لكننا إذا فعلنا هذا لن يكون من الممكن التفرقة بين الإحساس والمعطى الحسي أو أنني على الأقل لا أجد طريقة يمكننا بها أن نحتفظ بهذه التفرقة. وعلى ذلك فالإحساس الذي نحسّه عندما نرى بقعة لونية هو ببساطة تلك البقعة اللونية[1]. . . »(ت142). ويقول أيضًا: «... باستطاعتنا القول إن البقعة اللونية والإحساس الذي نحسّه عند مشاهدتها هما شيء واحد» (ت143). ومن الجلي إذن أن رسل يرفض التمييز بين المعطيات الحسية التي نشترك جميعًا في إدراكها وفعل الإدراك الحسي الذي يعتبر فعلًا ذاتيًّا يخص المدرك وحده. نستنتج من ذلك أن رسل يعتبر السؤالين التاليين متكافئين من حيث المعنى والمضمون:

1) هل يمكن أن توجد الإحساسات إذا لم يوجد مدرك يدركها؟

2) هل يمكن أن توجد المعطيات الحسية إذا لم يوجد مدرك يدركها؟

وجواب رسل على هذين السؤالين هو النفي إذ نراه يقول: «إني اعتبر الصفات الثانوية والصفات الأولية ذاتية أي لا يمكن أن توجد إلّا في مجال يوجد فيه كائن حي له أعضاء للحس ودماغ...» (ف709). إن الفيلسوف جورج مور يصرُّ على التمييز بين المعطيات الحسية، وبين إحساسنا بهذه المعطيات ويعتبر السؤالين اللذين طرحناهما أعلاه مختلفين تمامًا من حيث المعنى والمضمون، وذلك لأنه يرى أن موضوع السؤال الأول هو إحساستنا الذاتية الخاصة بنا بينما موضوع السؤال الثاني هو المعطيات الحسية التي نشترك جميعًا بإدراكها، وهي مستقلة في وجودها عن إدراكنا لها ولذلك يجيب السؤال الأول بالنفي وعلى السؤال الثاني بالإيجاب.

(3)

يستعمل رسل عبارة «الإدراك الحسي» بمعنيين اثنين، معنى واسع وآخر

(1) ترجمة: عبدالرشيد الصادق، (ط165).

ضيق فهي تشير بمعناها الواسع إلى خبراتنا الحسية عامة بما فيها العوامل الإضافية التي تدخل في تكوين هذه الخبرات مثل الذاكرة والمخيلة والتجارب السابقة والأفكار المسبقة وقدرتنا على الاستدلال ألخ...، أما بمعناها الضيق فتشير إلى «النواة الحسية» (Sensory Score) التي ندركها مباشرة بمعزل عن أي من العوامل الإضافية التي سبق ذكرها فإذا جرّدنا خبراتنا الحسية عن جميع العوامل التي تعود إلى الذاكرة والمخيلة والخبرات السابقة إلخ... عثرنا على «نواة حسية» خالصة نقية من كل هذه الشوائب ندركها بصورة مباشرة لا أثر فيها للاستدلال والتأويل والتفسير، ولا لأي من العوامل الأخرى التي تدخل في تكوين مدركاتنا الحسية بمعناها الواسع (ت140).

يعود بنا هذا الموضوع إلى ما أسلفناه عن «القضايا الأساسية»، إذ يتبين لنا الآن أن موضوع هذه القضايا هو النواة الحسية التي ندركها مباشرة ولذلك لا يتسرّب إليها الشك إلّا بصعوبة بالغة، أما القضايا الإخبارية الأخرى فإن موضوعها هو الإدراك الحسي بمعناه الواسع أي بما فيه من الزيادات التي عدّدناها ولذلك يتسرب إليها الشك بسهولة وتكون عرضة للخطأ والصواب. وبكلام آخر تتعدى القضايا الإخبارية العادية مجال النواة الحسية الخالصة بتأثير الذاكرة والمخيلة والاستدلال والخبرات السابقة إلخ... بينما تشكّل القضايا الأساسية تعبيرًا لغويًا عن مدركاتنا الحسية الحالية دون أن تتعداها إلى أكثر من ذلك وهذا سرّ اليقين الذي تتمتع به هذه القضايا.

سبق أن قلنا إن رسل يعتبر المعطيات الحسية الوحدات البسيطة والأولى التي تتركب منها الأجسام، وبذلك يكون لتلك المعطيات أسبقية على الأجسام. والسؤال الذي يواجهنا الآن هو ما نوع هذه الأسبقية؟ هل هي أسبقية زمنية أم أسبقية تحليلية؟ يبدو لي من المؤكد أن إدراكنا للأجسام سابق على إدراكنا للمعطيات الحسية الخالصة من حيث الترتيب الزمني. إننا نعيش حياتنا اليومية منذ الطفولة في عالم من الأشياء المادية، لا في عالم من المعطيات الحسية الخالصة وإدراكنا لهذه الأجسام لا يكون مجردًا عن الذكريات والتوقعات والاستدلالات قط، إلّا في حالات نادرة جدًّا. إننا لا نحلّل عالم خبراتنا الحسية إلى «معطيات حسية خالصة» وإلى «بقع لونية معينة» إلّا بوصفنا فلاسفة نحاول أن نفهم طبيعة المعرفة والخبرة الحسية

عامة. ولكن المعطيات الحسية (أو الإحساسات) سابقة على الأجسام من حيث سياق التحليل المنطقي، فنحن عندما نحلّل خبراتنا الحسية نجد أن معطيات هذه الخبرات هي البسائط الأولى التي ينتهي إليها التحليل كما ينتهي عندها، ونجد أيضًا أنها الوحدات الأولى التي تتركّب منها الأجسام والتي نراجع عليها جميع معارفنا الخاصة بتلك الأجسام، لنتحقّق من صوابها أو خطئها. أي بإمكاننا أن نعتبر المعطيات الحسية سابقة للأجسام بهذا المعنى التحليلي فقط. ولكن يبدو أن رسل لم يميز بوضوح بين الأسبقية الزمنية والأسبقية التحليلية، ولذلك اعتبر أن السابق في سياق التحليل سابق أيضًا في سياق الترتيب الزمني، فهو يقول في هذا الباب: «إنه (أي الإحساس) نواة خبراتنا الفعلية وهو لا يوجد في حالته الخالصة إلّا لدى الأطفال الصغار» (ت144). ويعتبر أن مسؤولية تحديد ماهية هذه النواة الحسية تقع على عاتق علماء النفس (ت140). أي بما أن ما تدركه حواس الطفل لا يقع تحت تأثير الذاكرة والمخيلة والاستدلال والخبرات السابقة إلخ... فإن موضوع هذا الإدراك هو النواة الحسية أو المعطيات الحسية الخالصة كما توجد بذاتها بمعزل عن تأثير العوامل الإضافية التي ذكرناها وبما أن علماء النفس هم الذين يدرسون مثل هذه الأحوال في الأطفال فإن مسؤولية تحديد ماهية هذه المعطيات الحسية الخالصة تقع على عاتقهم.

ويبدو لي أن رسل مخطىء في هذا الباب. فإذا كانت المعطيات الحسية سابقة للأجسام في السياق التحليلي، فلا يعني هذا أنها سابقة عليها أيضًا في سياق الترتيب الزمني. إن فكرة «المعطيات الحسية الخالصة» نتيجة لتحليلات دقيقة ومعقدة يقوم بها الفيلسوف حتى يصل إلى الوحدات البسيطة الأولى في بناء المعرفة الإنسانية ولكن هذا لا يعني أن الطفل الصغير يدرك مباشرة هذه المعطيات التي توصّل إليها رسل بعد جهد عقلي كبير. أضف إلى ذلك، أن الدراسات التي قام بها علماء النفس تثبت أن الأطفال في بادىء الأمر لا يملكون القدرة على التمييز والتعيين وأن انطباعاتهم الحسية الأولى تؤلّف مجالاً متصلاً متجانسًا لا تباين فيه. ومع مرور الأيام تنمو في الطفل القدرة على التمييز والتعيين، وبذلك يتعلم كيف يفرق بين الأشياء وإذا شبّ هذا الطفل وأصبح فيلسوفًا تمكّن عندئذ من تحليل خبراته إلى «معطيات حسية خالصة» وإلى «بقع لونية معينة» ، ومع أن معطيات

الفيلسوف الحسية تعتبر أولية من حيث الدراسة التحليلية للمعرفة الإنسانية، فإن معرفته للأجسام تأتي قبل معرفته للمعطيات الحسية من حيث الترتيب الزمني.

لنعد الآن إلى موضوع العلاقة القائمة بين المعطيات الحسية والأجسام في فلسفة رسل فنسأل عن العلاقة القائمة بين الشجرة التي نشاهدها وبين المعطيات الحسية التي نراجع عليها جميع القضايا التي تصف تلك الشجرة. يعتبر رسل الشجرة «تركيبة» (CONSTRUCTION) من هذه المعطيات الحسية وهذا يعني:

أ) أن رسل يرفض الفكرة التقليدية التي تعتبر أن الأشياء تتألف من جوهر لا يقع في حدود الخبرة الحسية ومن أعراض ندركها بحواسنا.

ب) وهو يريد أن يفسّر معرفتنا للأشياء تفسيرًا تامًّا دون أن يلجأ إلى عناصر خارجة كليًّا عن نطاق الخبرة الحسية (كالجوهر مثلاً).

ولذا، فعندما يحلّل الأجسام إلى وحداتها الأولى والبسيطة يريد أن تكون جميع هذه الوحدات محسوسة (بالفعل أو بالقوة)، كما يحاول أن يفسر الكائنات الفرضية التي يتكلم عنها العلماء (مثل الإلكترونات والكرات التي لا تتأثر بالاحتكاك والغازات المثالية) بالطريقة ذاتها. أي أنه يريد أن يبين أن هذه الكائنات التي لا يمكن مشاهدتها هي تركيبات مؤلفة برمتها من عناصر يدركها المدرك بالفعل (ص100). وينتج عن ذلك أن جميع القضايا التي تصف الأشياء والقضايا التي تصف الكائنات الفرضية يمكن ردها إلى «القضايا الأساسية» وبذلك تكون تلك القضايا ممكنة التحقيق دائمًا. أضف إلى ذلك، أن رسل يرى أنه ليتسنّى لنا أن نرد القضايا التي تصف الأحداث العقلية إلى القضايا الأساسية وجب أن تكون موضوعات القضايا الأساسية (أي المعطيات الحسية) لا هي بالمادية ولا هي بالعقلية، وإنما ذات طبيعة محايدة. إنه يقول حول هذا الموضوع: «في اعتقادي أن الهيولى التي يتألف منها عالم تجاربنا الحسية ليست مادة ولا عقلاً وإنما هي شيء أساسي أكثر من كليهما، ويبدو أن كلا المادة والعقل مركبان والهيولي التي يتألفان منها تقع بينهما» (ت10). نستنتج من هذا الكلام:

أ) إن رسل يرفض النظرة التقليدية التي تعتبر العقل جوهرًا روحيًا موجودًا على نحو ما في الجسد.

ب) يرفض النظرة الثنائية التي تقول بوجود الشجرة باعتبارها شيئًا ماديًا بالإضافة إلى المعطيات الحسية التي ندركها حينما نكون قرب تلك الشجرة.

أي أن رسل بوصفه فيلسوفًا تجريبيًا ينكر وجود الشجرة باعتبارها شيئًا ماديًا لا تقع عليه الحواس وباعتبارها المؤثر الخارجي الذي يسبّب في المشاهد تلك المجموعة من الإحساسات التي نسمّيها بالشجرة. إن «الهيولي المحايدة» التي يتكلّم عنها رسل هي الوحدات البسيطة والأولى التي ينتهي تحليل خبراتنا الحسية إليها وعندها، وهذه الوحدات هي «الإحساسات» أو «المعطيات الحسية الخالصة» التي أشرنا إليها، وبعبارة أخرى إن المعطيات الحسية (أو الإحساسات) عناصر محايدة تقع بين العقل والمادة[1].

يقول رسل: إن المادة ناتجة عن ارتباط المعطيات الحسية المحايدة بمجموعة معينة من العلاقات السببية، وينتج العقل عن ارتباط هذه المعطيات بمجموعة أخرى من العلاقات السببية، فإذا ارتبطت هذه العناصر المحايدة بعلاقات سببية ترجع إلى علم الفيزياء وقوانينه، انتجت لدينا شيئًا ماديًا أما إذا ارتبطت هذه الوحدات بعلاقات سببية ترجع إلى علم النفس وقوانينه أنتجت لدينا حالة عقلية. أي التمييز بين المادة والعقل يستند إلى طبيعة القوانين السببية التي تربط العناصر المحايدة بعضها إلى بعض، فإن ارتبطت وفقًا لقانون الجاذبية مثلاً نتج لدينا شيء ما أما إذا ارتبطت وفقًا لقانون التداعي نتج لدينا حالة عقلية. وبعبارة أخرى، يعتبر رسل المعطيات الحسية ذات طبيعة محايدة لأن بإمكانها أن تترتب وفقًا لكل من هاتين الفئتين من القوانين العلمية، ومع

(1) يشبّه عبد الرشيد الصادق العناصر المحايدة عن رسل (بالنومين) في فلسفة كانط من حيث إنه لا يمكننا أن ندرك إلا مظاهر هذه العناصر سواء كانت مظاهر مادية أو مظاهر عقلية أما حقيقة هذه العناصر فلا يمكننا أن نصل إليها بإدراكنا قط (ط المقدمة صفحة م). إني لا أجد في كتابات رسل أي مبرر لهذا التشبيه على الإطلاق. إن العناصر المحايدة في فلسفة رسل ليست «حقيقة خفية تكمن خلف الظواهر» وإنما هي المعطيات الحسية الخالصة التي إذا ترتبت بطريقة معينة تكون عقلًا، وإذا ترتبت بطريقة أخرى تكون مادة.

ذلك فإنه يعترف بأن الصور الذهنية ليست من العناصر المحايدة، بل هي عناصر عقلية بحت لأنها لا تترتب إلّا وفقًا لقوانين علم النفس وبهذا تتميز عن المعطيات الحسية.

لا تخلو نظرية رسل في الهيولى المحايدة من الصعوبات. فإذا أخذنا بعين الاعتبار إصرار رسل على أن المعطيات الحسية والإحساسات هي شيء واحد، فكيف يتسنّى لنا أن نعتبر الإحساس بالألم مثلاً عنصرًا محايدًا بين الحالات العقلية والأشياء المادية؟ تحتّم علينا هذه النظرية أن نقول إن هذا الاحساس، ذو الطبيعة المحايدة، قد يرتبط بمعطيات حسية مغايرة إما وفقًا للقوانين الفيزيائية أو وفقًا للقوانين السيكولوجية، ولكن كيف يرتبط الألم بمعطيات حسية أخرى، بحيث يصبح عنصرًا من العناصر التي تشكل جسمًا ماديًا؟ إن الضرس المنخور مثلاً خاضع لقوانين فيزيائية وكيميائية، ولكن لا علاقة لهذا الأمر بالألم باعتباره إحساسًا محضًا؟ يبدو إذن أن بعض المعطيات الحسية ـ على أقل تقدير ـ لا ترتبط ببعضها على نحو معين إلّا وفقًا للقوانين السيكولوجية، وبذلك لا يجوز أن نقول إنها ذات طبيعة محايدة. وبالإضافة إلى ذلك، يمكننا أن نسأل ما هي هذه القوانين السببية التي يتكلم رسل عنها وكيف توصّلنا إلى معرفتها؟ وأبسط جواب على هذا السؤال هو أن القوانين الفيزيائية تعميمات تصف العلاقات المنتظمة بين الظواهر الطبيعية. والقوانين السيكولوجية تعميمات تصف الارتباطات المنتظمة بين الأحداث العقلية . فإذا صحّ هذا التعريف البسيط لهاتين الطائفتين من القوانين تكون محاولة رسل للتمييز بين المادة والعقل بواسطة هذه القوانين مصادرة على المطلوب لأن تعريف الأحداث العقلية يتمّ عن طريق القوانين السيكولوجية بينما يفترض تعريف هذه القوانين ذاتها وجود الأحداث العقلية، وينطبق الاعتبار نفسه على تعريف الأشياء المادية والقوانين الفيزيائية. فوجب أن نسأل: هل نعتبر الجسم (د) شيئًا ماديًا لأنه خاضع لقوانين فيزيائية معينة (ل ولَ)، أم نعتبر (ل ولَ) قوانين فيزيائية لأنها تصف طبيعة الأشياء المادية الشبيهة بـ د؟ عندما يحاول رسل التمييز بين العقل والمادة يقول: إن د جسم مادي لأنه خاضع لـ (ل ولَ) ولكنه عندما عالج موضوع القوانين السببية - في مؤلفاته المختلفة - يعتبر أن (ل ولَ) هي قوانين فيزيائية لأنها تعميمات تصف طبيعة الأجسام الشبيهة بـ د. وبكلام آخر، يقول رسل إن القوانين السببية هي

التي تجعل من العناصر المحايدة مادة أو عقلاً، ولكنه يقول أيضًا إن القوانين السببية تعميمات وصفية مستنبطة من طبيعة الظواهر (سواء كانت مادية أم عقلية) وهي لا تفرض أية خصائص معينة على هذه الظواهر. يتبيّن لنا إذن أن ما يهدف إليه رسل من تحديد طبيعة المادة والعقل عن طريق القوانين السببية، لن يتمّ إذا لم يعرّف هذه القوانين بصورة مستقلة تمامًا عن الأشياء المادية والحالات العقلية، وبما أنه لم يفعل ذلك فإن تفكيره حول هذا الموضوع يظل مصادرة على المطلوب.

(4)

عندما يحاول رسل تركيب الأجسام والأحداث العقلية من العناصر المحايدة يستعين في بعض الأحيان بعنصرين إضافيين، هما الصور الذهنية والكائنات الفرضية التي لا يدركها مدرك معين، وقد ورد معنا أن رسل لا يعتبر الصور الذهنية من العناصر المحايدة ،وإنما يعتبرها عناصر عقلية صرفة. أما فيما يتعلق بتركيبه للعالم الخارجي، فهو يقول بضرورة الاستعانة بالكائنات الفرضية التي لا تقع في نطاق التجربة الحسية، بالإضافة إلى العناصر المحايدة المحسوسة، إنه يردّ الأجسام في كتابه «مشاكل الفلسفة» إلى عنصرين:

أ) حزمة المعطيات الحسية التي يدركها المشاهد.

ب) الشيء المادي الذي يكمن خلف هذه المعطيات الحسية ويشكل المؤثر الخارجي الذي يسبب هذه الإحساسات في المشاهد، لقد قبل رسل في الفترة المبكرة من تطوره الفلسفي بالنظرية الثنائية في الإدراك الحسي، واعتبر أن افتراض وجود هذا المؤثر الخارجي ضروري لتعليل وتفسير خبراتنا الحسية (م18، 35، 36).

ولكنه بدّل رأيه حول هذا الموضوع في فترة لاحقة ورفض الاستعانة بالكائنات الفرضية في تركيبه للعالم الخارجي وأراد إقامة هذا التركيب على عناصر يدركها المدرك فحسب. أي أنه تنازل عن هذه الثنائية (في كتابه «معرفتنا بالعالم الخارجي»)، وحاول أن يستعيض عن الكائنات الفرضية التي لا تقع في حدود التجربة الحسية بتركيبات مؤلفة برمتها من عناصر يدركها

المدرك بالفعل، أي من المعطيات الحسية. ولكنه عاد في الفترة الأخيرة من تطوره الفلسفي إلى النظرية الثنائية في الإدراك الحسي، كما يتبيّن لنا من كتابه «تحليل المادة» وقبل مرة أخرى بوجود بعض الكائنات الفرضية باعتبارها عناصر أولية لا يمكن الاستغناء عنها في تفسير العالم الذي يحيط بنا.

لنستعرض بإيجاز بعض ما قاله رسل حول النظرية الثنائية. يحلّل رسل العبارة «إني أرى طاولة» على النحو التالي: «إني أرى شيئًا متصلاً ومستطيلاً ولامعًا وبنّي اللون ورؤيتي هذه بكل تأكيد هي حادثة في داخلي» (ف704). «إني اعتبر الصفات الأولية والصفات الثانوية معًا ذاتية، أي لا يمكن أن توجد إلّا في مجال يوجد فيه كائن حي له أعضاء للحس ودماغ» . ويرى أن هذه المعطيات الحسية (أي الصفات) مرتبطة بعلاقة سببية «بالشيء المادي» أو «بالأحداث الفيزيائية» المستقلة في وجودها عن المُدرك (ف709). ويقول أيضًا: «إن ما أشاهده عندما أرى الطاولة متآين مع فعل المشاهدة بينما الطاولة باعتبارها شيئًا ماديًا مرتبطًا بهذا الفعل تأتي قبل فعل المشاهدة بقليل» (ف704). ويضيف أيضًا ما يلي: «عندما نعلم مدى التعقيد الذي يكتنف تلك السلسلة السببية التي تبدأ بالطاولة (باعتبارها شيئًا ماديًا) وتنتهي بالمعطيات الحسية التي أدركها يتبين لنا أن أي شبه قريب بين هذه المعطيات والطاولة ذاتها مستبعد جدًا لذلك أشك فيما إذا كانت الطاولة شبيهة بمدركاتي الحسية» (ف704). بناءً على هذه الأقوال يمكن تلخيص موقف رسل حول هذا الموضوع كما يلي:

1) حينما نشاهد لونًا معينًا (اللون الأحمر مثلاً) فهو موجود في المشاهد أي ليس لهذا اللون وجود مستقل عن وجود المشاهد.

2) عندما ننظر إلى شيء ما نشاهد مجموعة من الصفات الحسية وهذه الصفات ذاتية أي ليس لها وجود مستقل عن وجود المشاهد.

3) وبالإضافة إلى هذه الصفات الذاتية، توجد «الأشياء المادية» المستقلة في وجودها عن هذه الصفات والمرتبطة بها ارتباطًا سببيًا، أي تشكل هذه «الأشياء المادية» المؤثر الخارجي الذي يسبب الصفات الحسية في المشاهد.

4) توجد لدينا طاولتان: الطاولة المحسوسة باعتبارها مجموعة من

الصفات الحسية (أو الاحساسات) والطاولة «المادية»، التي لا تقع عليها الحواس والتي تولد الطاولة المحسوسة في المشاهد.

5) قد تشبه الطاولة المحسوسة الطاولة المادية وقد لا تشبهها، والطاولة المادية تأتي قبل الطاولة المحسوسة زمنيًا ويمثّل رسل على ذلك بقوله إن الشمس باعتبارها شيئًا ماديًا سابقة على الشمس باعتبارها محسوسًا بثماني دقائق[1] (ف 704).

لقد تبنى رسل النظرية الثنائية، بالرغم من أن الاعتراضات عليها بسيطة ومعروفة جيدًا، ولذلك لا حرج علينا من أن نعيد ذكر أهم هذه الاعتراضات. وإذا بدأنا بما قاله رسل عن الطاولة المحسوسة والطاولة المادية تبين لنا أن جميع أقواله عن انعدام الشبه (أو وجوده) بين هاتين الطاولتين هو مجرد تخمين لا أساس له في الواقع المحسوس، وذلك أن معرفتنا محصورة في الطاولة المحسوسة فقط بينما تقع الطاولة المادية خارج نطاق التجربة الحسية فكيف نستطيع أن نتكلم عن أوجه الشبه أو الاختلاف بين شيئين أحدهما محسوس والآخر لا يمكن أن يكون موضوعًا لأي خبرة حسية على الإطلاق؟ بالإضافة إلى ذلك إذا كانت الطاولة المادية خارجة تمامًا عن مجال تجاربنا الحسية كيف عرف رسل أنها موجودة فعلاً وبأي

(1) حاول بعض الفلاسفة تحليل عبارة «هذه الطاولة حمراء» بواسطة المعطيات الحسية التي تتنبّأ بها هذه العبارة وقالوا: إن هذه العبارة تقول إنك إذا نظرت في اتجاه معين فستشاهد بقعة لونية معينة تعارفنا على تسميتها (بالأحمر)، أي أن مثل هذه القضايا هي وعود بإحساسات ستطرأ على المشاهد إذا اتخذ وقفة معينة. (انظر: زكي نجيب محمود، «**خرافة الميتافيزيقا**»، ص87). ومهما تكن حسنات هذا النمط من التحليل لا يمكننا أن نعالج نظرية رسل التي نحن بصددها الآن من خلاله، لأن رسل يرفض هذا النمط من التحليل في معالجته لموضوع الإدراك الحسي. كتب رسل: «قد يقول بعض الفلاسفة إنه حينما أقول «الكتاب في الدرج» إن ما أعنيه هو «لو فتح أحدهم الدرج لرأى الكتاب» ومثل هذا الرأي - بغض النظر عن صوابه أو خطئه - لا يخطر إلاّ ببال فيلسوف وهو ليس الرأي الذي أريد مناقشته» (ر233). ويقول أيضًا: «من الآن فصاعدًا لن نفترض - كما كنا نفعل عندما كنا نركّب الكائنات الفرضية - إن ما هو موجود في تلك الأماكن هو ما سنشاهده لو ذهبنا إليها» (ت م 216).

حق يقول إن هذه الطاولة هي المؤثر الخارجي الذي يسبّب في المدرك ما نسميه بالطاولة الحسوسة وأن الطاولة الأولى سابقة على الثانية؟ إن هذه الأقوال فارغة من المعنى، لأنه لا يمكن التحقّق من صدقها أو كذبها بمراجعتها على الواقع المحسوس[1]. ولذلك إما أن يتنازل رسل عن تجريبيته أو عن النظرة الثنائية في الإدراك الحسي.

يبدو أن مصدر هذه النظرية الثنائية في الإدراك الحسي هو ما نلاحظه من التغيرات العديدة التي تطرأ على صفات الأشياء، إذا قورنت بالثبات النسبي الذي تتصف به الأشياء نفسها. جميعنا يعلم أن لون قطعة النسيج مثلاً يتغير بالنسبة للمشاهد وفقًا لظروف معينة، مثل المكان الذي يقف فيه هذا المشاهد والطريقة التي يقع فيها الضوء على قطعة النسيج إلخ... وبالرغم من ذلك نقول إن قطعة النسيج تحتفظ بلونها «الحقيقي»، أو أنها تحتفظ «بنفس اللون» مع أنها «تبدو في لون آخر» . بعبارة أخرى، تميز لغة الحياة اليومية بين «اللون الحقيقي» لقطعة النسيج الذي لا يتغير والألوان الأخرى التي «تبدو» للمشاهد وكأنها لون القطعة والتي تتغير حسب تبدل الظروف والأحوال المحيطة بالمشاهد. ولا يخفى على القارىء أن بذور النظرية الثنائية في الإدراك الحسي تكمن في هذا التمييز بين «ما هو حقيقي» و «ما يبدو للمشاهد» من صفات الأشياء. إننا نميز بين هاتين الفئتين من الصفات لأننا ننظر عادة إلى الأشياء في ظروف وأوضاع معينة تتكرّر في حياتنا اليومية، ونعتبر أنها الظروف والأوضاع السوية التي نشاهد من خلالها الأشياء على حقيقتها، لذلك تجدنا ننظر إلى تلك المعطيات الحسية التي ندركها في الظروف والأوضاع السوية على أنها الصفات «الحقيقية للأشياء» بينما نعتبر المعطيات الحسية التي ندركها في ظروف وأوضاع مختلفة تشذّ عن الظروف السوية أنها صفات «غير حقيقية» تبدو للمشاهد على ما هي بسبب هذه الظروف والأوضاع الخاصة أو الشاذة، ونقول أيضًا إنه عندما

(1) قد يضطر الفيلسوف إلى افتراض وجود «الطاولة المادية» عندما يحاول تعليل تجاربنا الحسية (كما اضطر علماء القرن التاسع عشر إلى افتراض وجود «الأثير» ليعللوا كيفية انتقال موجات الضوء)، ولكن يجب ألا ينسى هذا الفيلسوف أن وجود هذه الطاولة هو افتراض ليس إلا وهذا ما نسيه رسل عندما قال بوجود الطاولتين وجودًا فعليًّا.

تزول هذه الظروف والأوضاع الخاصة ونعود إلى الأحوال السوية سنشاهد مرة أخرى الصفات «الحقيقية» للأشياء، وعلى سبيل المثال حينما ننظر إلى زنبقة يجب ألّا ننسى أننا نراها بيضاء في ظروف وأوضاع معينة فقط، أي أننا ننظر إليها في ضوء الشمس وعلى بُعد معين ومن زاوية معينة إلخ... وبما أن هذه الظروف تتكرّر دائمًا عندما ننظر إلى الزنبقة (إلّا فيما ندر). نستنتج أن البياض هو «لونها الحقيقي» . بعبارة أخرى «اللون الحقيقي» هو اللون الذي نشاهده في الظروف والأوضاع السوية. ولكن إذا عرّضنا الزنبقة إلى نوع آخر من الضوء سنراها حمراء أو خضراء وسنقول إن الزنبقة «تبدو حمراء» (ولكنها في الحقيقة بيضاء)، أي أننا نعتبر ذلك اللون الذي نشاهده حينما ننظر إلى الزنبقة في أوضاع وظروف غير الأوضاع والظروف السوية، ليس لونها الحقيقي وإنما هو اللون الذي «يبدو للمشاهد» بسبب ظروف الإضاءة الشاذة. ولو تصورنا إنسانًا لم يشاهد الزنبق إلّا تحت الأضواء الاصطناعية، ولذلك كان يراه دائمًا أحمر اللون، فإنه سيعتبر ظروف الإضاءة المذكورة هي الظروف السوية لرؤية الزنبق، وإذا حدث أن رأى زنبقة في ضوء الشمس فإنه سيقول لنفسه «تبدو هذه الزنبقة بيضاء ولكنها في الحقيقة حمراء» . وزيادة في الإيضاح لنأخذ مثالاً آخر: لا بد وأن الكثيرين منا لاحظوا أنه حينما تذهب إحدى السيدات لشراء قطعة من النسيج في أحد الأسواق المظلمة فأول ما تفعله هو أن تحمل قطعة النسيج التي وقع عليها الاختيار إلى الخارج لتتأكد من «لونها الحقيقي» أي أن هذه السيدة لا تعتبر اللون الذي تشاهده لون القطعة الحقيقي إلّا إذا تحققت ظروف معينة من الإضاءة، ولو تصورنا سيدة أخرى اعتادت أن تشاهد قطع النسيج تحت الأضواء الاصطناعية وبعيدًا عن ضوء الشمس (نوعًا ما) فإنها ستعتبر اللون الذي تشاهده في مثل هذه الظروف لون القطعة الحقيقي، أما لونها كما تراه في ضوء الشمس فإنها ستعتبره «اللون الذين يبدو لها بسبب الأوضاع الخاصة للإضاءة» . من الجلي إذن أن ما يُسمّى «باللون الحقيقي» لقطعة النسيج نسبي إلى الأوضاع والظروف التي يَنظر من خلالها المشاهد إلى الأشياء وإلى ما اعتاد المشاهد أن يعتبره بالأوضاع والظروف السوية. فحينما يقول أحدنا إن لون قطعة النسيج لم يتغيّر مع أنها تبدو الآن بلون آخر يكون معنى كلامه هو أنه عندما تعود الظروف والأوضاع السوية مرة أخرى سنرى

نفس اللون الذي كنا نراه دائمًا في مثل هذه الأوضاع والظروف. نستنتج إذن أن ما يسمى بالصفات «الحقيقية للأجسام» هي تلك المعطيات الحسية التي ندركها في أوضاع وظروف تختلف عن الأوضاع والظروف السوية.

باستطاعتنا أن نطبّق هذا التحليل على مشكلة أخرى من مشكلات الإدراك الحسي: يعلم الجميع أنه إذا أخذنا عصًا وغمرنا جزءًا منها في الماء نراها ملتوية، وإذا لمسنا هذه العصا بيدنا (وهي لا تزال في الماء) نشعر أنها مستقيمة ولذلك نقول إن العين خدعتنا. يمكننا أن نردّ هذا الوضع إلى الاعتبارات التالية:

1) إن الظروف السوية التي نشاهد فيها العصا عادة تبين لنا أنها مستقيمة بالنسبة للعين وبالنسبة لليد أيضًا.

2) عندما نغمر قسمًا من العصا بالماء نرى أنها ملتوية ولكننا نلمس باليد أنها مستقيمة، وبما أن العين هي التي انحرفت عما ندركه في الظروف السوية ـ بينما اليد لم تنحرف ـ نقول إن العين قد خدعتنا.

3) لو تصورنا أن أوضاعًا معينة قد تحققت بحيث نرى العصا مستقيمة ولكننا نلمس باليد أنها ملتوية عندئذ نقول إن اليد قد خدعتنا، لأنها انحرفت عما ندركه في الظروف السوية وبما أن العين لم تنحرف لا نعتبر أننا نعاني خداعًا بصريًا.

4) لنتصور الآن جماعة من الناس يعيشون في بحيرة بحيث يقضون معظم أوقاتهم مغمورين في الماء حتى صدورهم. إن الظروف السوية التي يشاهدون فيها العصا تبين لهم أنها ملتوية بالنسبة للعين ومستقيمة بالنسبة لليد. أي أن هناك اقترانًا منتظمًا بين ما تشاهده العين، وتلمسه اليد في هذه الأوضاع التي وصفناها.

5) إذا رفع أحد هؤلاء القوم عصاه من الماء كلية فسيرى أنها مستقيمة ويلمس باليد أنها مستقيمة، وبما أن العين هي التي انحرفت عما يدركه في الظروف السوية، وبالنسبة لهؤلاء القوم، سيعتبر هذا الشخص أن عينه قد خدعته ولكن يده لم تخدعه.

6) ولو تصوّرنا أن أوضاعًا معينة قد تحقّقت بحيث يرى هؤلاء القوم العصا ملتوية ويتبيّن لهم باللمس أيضًا أنها ملتوية، فإنهم سيعتبرون أن اليد قد خدعتهم لأنها انحرفت عما يدركون في الظروف السوية، وبما أن العين لم تنحرف فلا يقولون بوجود خداع بصري في هذه الحالة.

(5)

ننتقل الآن إلى معالجة المعطيات الحسية في فلسفة رسل من حيث علاقتها بمشكلة الكليات والجزئيات. أول ما نلاحظه هنا أن رسل عبّر عن آراء مختلفة على مرّ السنين حول هذا الموضوع وسنستهل هذا القسم من بحثنا ببعض الإيضاحات الأولية: تتمتع الجزئيات بوجود معين في المكان والزمان وبإمكاننا أن نشير إليها كقولنا: «هذا البيت» أو «تلك الشجرة» أما الكليات فهي الخصائص التي تتصف بها الجزئيات ولذلك قال بعض الفلاسفة إن الكليات تضاف إلى الجزئيات بينما الجزئيات نفسها لا يمكن إضافتها إلى أي شيء آخر، وإنما تشكل دائمًا الموضوع الذي يضاف إليه. وتمشّيًا مع هذا التفكير اعتبر بعض الفلاسفة الخواص التي تتصف بها الأشياء (أي المحمولات) من الكليات. بالإضافة إلى ذلك، اعتبر هؤلاء الفلاسفة أن الأشياء (البيت والشجرة إلخ...) تتألف من جوهر ومن صفات حاصلة في ذلك الجوهر فحينما أقول: «البيت كبير» ، «البيت قديم» ، «البيت جميل» ، أعدّد الصفات التي تكمن في «البيت» باعتباره موضوع هذا الخواص. بعبارة أخرى، تلعب الجزئيات دور الموضوعات التي تكمن فيها الصفات الكلية. ووفقًا لهذه النظرة، فإن العبارة «هذا اصفر» تتحلّل إلى: «الصفرة صفة محمولة على جزئي معين أشير إليه بهذا» . أي أن علاقة الحَمْل جوهرية وأولية في هذا النمط من التحليل الفلسفي وسنوجز الإشارة إلى هذه النظرة بتسميتها النظرة الحملية.

أما النظرة الفلسفية المناوئة فتنكر وجود الجزئيات بوصفها موضوعات تكمن فيها الخواص الكلية وتحلّ حزمًا من هذه الخواص محل الجزئيات. ووفقًا لهذا التفكير تتحلّل العبارة «هذا أصفر» إلى: «أن صفة الصفرة حاضرة مع مجموعة من الصفات الأخرى نشير إليها بهذا» . أي أن هذه النظرة

ترفض أن تعطي لعلاقة الحمل أي مكانة جوهرية وأولية في التحليل الفلسفي وسنوجز الإشارة إلى هذه النظرة بتسميتها النظرة الكلية.

أما السؤال الذي يواجهنا الآن فهو: هل يعتبر رسل العناصر المحايدة (أو المعطيات الحسية) كليات أم جزئيات؟ كتب رسل في مرحلة مبكرة من تطوره الفلسفي بحثًا تحت عنوان «حول العلاقات القائمة بين الكليات والجزئيات» (ق103) دافع فيه عن النظرة الحملية واعتبر صفات الأشياء والعلاقات القائمة بينها كليات وأثبت وجود الجزئيات بوصفها الموضوعات التي تضاف إليها هذه الكليات. يقول مثلاً: «تكون الجزئيات إما مواضيع، أو حدود للعلاقات ولكنها لا تكون أبدًا صفات أو علاقات» (ق109). وتمشّيًا مع هذه النظرة الحملية التي تبنّاها رسل في ذلك الوقت قال إن الموضوعات التي تكمن فيها الخواص تختلف اختلافًا جذريًا عن مجموع هذه الخواص، ولا يمكننا أن نستعيض عن الجزئيات بحزم من هذه الخواص (110). كتب رسل ما يلي حول هذا الموضوع: «إذن يجب أن نعتبر الموضوعات من الجزئيات وأن ننظر إلى هذه الموضوعات على أنها تختلف اختلافًا جذريًا عن أي مجموعة من الصفات العامة التي قد تضاف إليها» (ق120). بعبارة أخرى، أعطى رسل - في هذه المرحلة من تطوره الفلسفي - مكانة أساسية ونهائية لعلاقة الحمل واعتبرها علاقة بسيطة وأولية لا يمكن ردها أو تحليلها إلى علاقة أبسط.

تنازل رسل عن النظرة الحملية في كتابه «تحليل العقل» وقال: إن العناصر المحايدة جزئيات وليست كليات كما كان يعتقد سابقًا، ولذلك بإمكاننا - من حيث المبدأ فقط - أن نعطي لكل واحد من هذه العناصر اسمًا خاصًا به ويقول رسل في هذا الموضوع: «تتألف الهيولى التي يتركب منها العالم من عدد لا يحصى من الجزئيات العابرة[1] كالتي تقع في عمليات الإبصار والسمع إلخ...» (ت143). ويقول أيضًا: «لا توفّر لنا اللغة وسيلة مباشرة للدلالة على تلك الأحداث العابرة والأولية التي تتألف منها تلك الحزم التي ندعوها بالأشياء والأشخاص... إني أسمي هذه الوحدات البسيطة

---

(1) Transient particulars.

والأولية بالجزئيات وبإمكاننا أن نعين لهذه الجزئيات أسماء أعلام، ولو كانت اللغة من صنع العلماء لوجدنا دون أدنى شك اسم علم لكل واحد من هذه الجزئيات» (ت193). يبدو واضحًا أن الذي يعنيه رسل بالجزئيات في هذه المرحلة من تطوره الفلسفي، يختلف عما كان يعنيه عندما تبنّى النظرة الحملية التي تقول إن الجزئيات بوصفها الموضوعات التي تكمن فيها الصفات تختلف اختلافًا جذريًا عن مجموعة الصفات التي تضاف إليها، ورأينا أيضًا أن رسل كان يعتبر هذه الصفات كليات. أما النظرة الجديدة التي عبّر عنها في كتابه «تحليل العقل»، وهي التي تنكر وجود الجزئيات بوصفها موضوعات تُضاف إليها الصفات كما تنكر أن هذه الصفات من الكليات وتعتبرها مجرد جزئيات كما تعتبرها البسائط الأولى التي تتركّب منها الأشياء. عدّل رسل هذا الرأي في كتبه اللاحقة («بحث في المعنى والصدق مثلاً») وتبنى النظرة الكلية التي تقول بأن الصفات كليات، وأن الأشياء حزم من هذه الصفات الكلية فحسب. أي استمر رسل في رفضه للنظرة الحملية، وعوضًا عن أن يعتبر البسائط الأولى التي تتركب منها الأشياء «جزئيات عابرة» (كما فعل في كتابه «تحليل العقل») أخذ يعتبرها كليات من جديد.

رأينا أن رسل اعتبر في كتابه «تحليل العقل» الصفات الحسية جزئيات بينما قال إنها كليات في كتابه «بحث في المعنى والصدق»، ويجب الإشارة إلى بعض النتائج التي تترتب على كل من هذين القولين، يقول رسل في هذا الموضوع: «إننا نفترض وجود الصفات فقط (باعتبارها كليات) ولا نفترض أيضًا وجود أمثلة فردية لهذه الصفات، وبما أن اللون الواحد يمكن أن يوجد في أوقات مختلفة فإنه يسبق نفسه» (ر101 - 102). «يجدر بي أن أقول إنه حينما يوجد لون معين في مكانين مختلفين مع الصفات التي تحدد موضعًا معينًا في مجال النظر» (حـ316). ويقول أيضًا: «أستنتج أن الصفات وحدها كافية، ولا لزوم لافتراض وجود أمثلة فردية لهذه الصفات» (ر103). تبين هذه المقاطع التي استشهدنا بها من كتابات رسل الفوارق بين الموقف الذي عبّر عنه في كتابه «تحليل العقل»، وبين الموقف الذي ورد في كتابه «بحث في المعنى والصدق» وهي كما يلي:

1) وفقًا للنظرة الكلية الواردة في كتابه «بحث في المعنى والصدق» يحلّل

رسل العبارة «هذا أصفر» إلى: «الصفرة حاضرة هنا» (أنظر ف 714 أيضًا). وهذا يعني أنه عندما نشاهد اللون الأصفر فنحن لا نشاهد أمثلة فردية معينة لصفة كلية هي «الصفرة» وإنما نشاهد الصفرة الكلية بذاتها ولذلك يستنتج رسل أن الصفات قد تسبق نفسها زمنيًا.

2) أما بالنسبة للنظرة التي عبّر عنها في كتابه «تحليل العقل» فإنها تعتبر الصفات جزئيات فردية (جزئيات عابرة على حد قوله) وبذلك عندما نشاهد اللون الأصفر فنحن لا نشاهد (الصفرة) بذاتها وإنما لونًا جزئيًا له وجود معين في حيز مكاني معين وفي فترة زمنية محدودة، ولا يمكن أن يوجد هذا اللون الجزئي في أي مكان آخر، أو في أي فترة زمنية أخرى وعليه لا يمكن للصفات أن تسبق نفسها زمنيًا.

3) بما أن رسل كان يعتبر الصفات جزئيات (في كتابه «تحليل العقل») فإنه يعتمد في تعريف هذه الصفات على علاقة الشبه القائمة بينها، وبذلك تكون «الصفرة» تلك الفئة من الصفات التي تشبه صفة معينة حاضرة في الخبرة الحسية كالذهب مثلاً (ت196).

4) لا تحتل علاقة الشبه هذا المقام الرفيع في النظرة الكلية، لأن اللون الأصفر الذي أشاهده الآن، والذي شاهدته البارحة هما في الحقيقي شيء واحد لا شيئان، وهذا الشيء هو «الصفرة» بذاتها ولا نستفيد شيئًا من قولنا إن «الصفرة» تشبه نفسها.

تتلخّص النظرة الكلية التي تبناها رسل في النقاط التالية:

أ) الصفات التي نشاهدها كليات وليست أمثلة فردية لهذه الكليات.

ب) الأشياء مركبات من هذه الصفات.

ج) لا وجود للجزئيات باعتبارها موضوعات تكمن فيها الصفات.

د) لا توجد أسماء أعلام بالمعنى الدقيق لهذه العبارة، ويمكننا استبدال جميع الكلمات التي تعتبر أسماء أعلام بوصف للأشياء التي تسميها هذه الأسماء ويتمّ هذا الوصف بواسطة سلسلة متناهية من «العبارات الوصفية» التي تشير إلى الصفات التي يتركّب منها ذلك الشيء.

هـ) التحليل الصحيح لعبارة «هذا أصفر» هو: «الصفرة موجودة هنا» وكلمة (هنا) تشير إلى مجموعة من الصفات موجودة معًا وتشكّل مركبًا واحدًا (ف714). أي أن هذه النظرة لا تعطي لعلاقة الحمل أي مكانة نهائية أو أولية في التحليل الفلسفي كما تفعل النظرة الحملية التقليدية.

(6)

يعترف رسل أن النظرة الكلية التي استقرّ رأيه عليها في نهاية الأمر، تجعل جميع القضايا الحملية الصادقة قضايا تكرارية (حـ317). ولم يطمئن رسل إلى هذه النتيجة وحاول أن يتجنّبها دون التنازل عن النظرة الكلية، وعلى سبيل المثال لنأخذ القضية التالية: «الطاولة صفراء» التي تعتبر عادة قضية إخبارية ولكن يبدو لرسل أن النظرة الكلية التي تبنّاها تحوّل هذه القضية إلى قضية تكرارية فكيف يحدث هذا؟ ورد معنا أن رسل يعتبر الطاولة حزمة من الصفات فحسب وإذا أردنا تعريف الطاولة تعريفًا تامًّا فما علينا إلّا أن نعدد جميع الصفات (والعلاقات) التي تؤلف ما نسميه بالطاولة، ولذلك يعرِّف رسل الطاولة بقوله: «إني أرى شيئًا متصلاً ومستطيلاً ولامعًا وبني اللون إلخ...» (ف704). فحينما يدّعي أحدهم «أن الطاولة صفراء» إذا سألنا هذا الشخص أن يعرّف لنا «الطاولة» تعريفًا تامًّا فإنه سيذكر حتمًا لونها الأصفر مع بقية الصفات التي تتركب منها الطاولة، أي أن موضوع هذه القضية يحتوي ضمنًا على محمولها وبذلك تكون قضية تكرارية مع أنها تبدو لأول وهلة أنها إخبارية لأننا لم نحلّل بدقة العناصر التي تدخل في تركيب موضوعها. بعبارة أخرى، بما أن الصفات التي يتحلّل إليها موضوع القضية التي نحن بصددها تضم صفة «الصفرة» تكون عبارة «الطاولة صفراء» تحصيل في المحمول لما هو حاصل ضمنًا في الموضوع.

يمكن أن نعالج هذه الفكرة من زاوية أخرى، ورد معنا أن رسل يعتبر أسماء الأعلام بديلاً مختصرًا للعبارات الوصفية التي تصف خواص الأشياء التي تسميها تلك الأسماء وكل ما يمكن أن يقال عن هذه الأشياء يمكن أن يقال دون ذكر أسمائها، وذلك عن طريق استعمال العبارات الوصفية التي تبسط صفات هذه الأشياء وعلاقاتها المتبادلة. أي أن «الإسكندر» مثلاً بديل

مختصر لجميع العبارات الوصفية التي تنطبق على ذلك الشخص. وعليه تصبح القضية «احتل الاسكندر أثينا» قضية تكرارية لأن «احتلال أثينا» هي إحدى العبارات الوصفية التي تنطوي تحت البديل المختصر لمجموع هذه العبارات. ولكن لم يطمئن رسل إلى هذه النتيجة وأراد أن ينظر إلى هذه القضية على أنها إخبارية وصادقة لأنها تنطبق على الواقع التاريخي. لذلك حاول رسل تأويل النظرة الكلية بصورة تسمح له أن يتجنّب تكرارية القضايا الحملية الصادقة، وتتلخّص هذه المحاولة برد الاعتبار إلى الجزئيات بطريقة جديدة لا تلزم رسل «بالجزئيات» كما تفهمهما النظرة الحملية (حـ317 - 321)، وتتألف هذه المحاولة من أربع نقاط وسنمحّصها بالترتيب ونبين فشلها.

1) يقول رسل: «إذا شاهدتُ بقعتين من لون معين في آن واحد أجد اختلافًا بينهما، يعود إلى صفات معينة مثل كونهما إلى أعلى أو إلى أسفل أو إلى يمين أو إلى يسار. وتكتسب هاتان البقعتان صفة الجزئية (Particularity) بفضل هذه الصفات» (حـ318). أي أن الصفات المكانية هي التي تضفي خاصة الجزئية على الصفات الكلية التي ندركها بحواسنا. ولكن الصفات المكانية المذكورة - باعتبارها صفات - هي من الكليات فكيف نحصل على الجزئية من صفة كلية؟ كيف يمكن للصفات المكانية الكلية أن تضفي صفة الجزئية على أي شيء مهما كان؟ إذا كانت الصفات المكانية الكلية حاضرة في مركب مع صفات كلية أخرى فمن أين يكتسب هذا المركّب صفة الجزئية؟ إن وجود الصفات الكلية معًا في مركب واحد لا يضفي صفة الجزئية على ذلك المركب، حتى لو كانت بعض تلك الصفات صفات مكانية. وعلى سبيل المثال، لو قال أحدهم: «تقع هذه البقعة الخضراء على يمين الجدار»، فإن هذا القول يشكل قضية تكرارية لأننا إذا استعضنا عن كلمة «الجدار» بمجموعة العبارات الوصفية التي تبسّط الخصائص والعلاقات التي يتركب منها الجدار فإن العبارة: «يقع الجدار على يسار هذه البقعة الخضراء» ستكون واردة حتمًا في هذه المجموعة: أي أن محمول هذه القضية يندرج بصورة مستترة تحت موضوعها، وبذلك تكون قضية تكرارية. نستنتج من ذلك أن العلاقات المكانية لا تؤمّن لرسل «صفة الجزئية» التي يبحث عنها ولا تنقذ القضايا الحملية الصادقة من التكرارية.

2) يقول رسل لو استبدلنا «قيصر» بمجموعة من العبارات الوصفية التي تبسّط لنا حياة ذلك الرجل، سنجد في هذه المجموعة عبارة تشير إلى أنه عبر نهر الروبيكون وبذلك تكون القضية «عبر قيصر نهر الروبيكون» تكرارية (حـ318). ويقول أيضًا بإمكاننا أن نعتبر هذه القضية إخبارية لأننا في الواقع لا نعرّف قيصر بوصف شامل لحياته، وليس بإمكاننا أن نفعل ذلك بسبب ضآلة معرفتنا لتفاصيل حياته. أي أن رسل يحاول إنقاذ هذه القضية من التكرارية بقوله:

أ) إننا في الواقع لا نعرّف «قيصر» بواسطة مجمل العبارات الوصفية التي تنطبق عليه.

ب) لا نستطيع أن نعرّف «قيصر» بهذه الصورة، لأن معرفتنا عنه محدودة.

يبدو لي أن رسل يحاول إنقاذ القضية «عبر قيصر نهر الروبيكون» من التكرارية عن طريق الاستفادة من كون معرفتنا محدودة ومن الالتباس الذي يرافق استعمالنا لكلمة «قيصر». وعلى سبيل المثال، قد يكون «قيصر» بالنسبة لي «الرجل الذي حكم روما» وقد يكون بالنسبة لك «القائد الروماني العظيم» وقد يكون بالنسبة لشخص ثالث «الرجل الذي عبر نهر الروبيكون» والالتباس وارد لأن كل منا يعتبر «قيصر» بديلاً مختصرًا لواحدة من هذه العبارات الوصفية أو لأكثر من واحدة ولا يزول هذا الالتباس كلية إلّا إذا توفرت لدينا جميع العبارات الوصفية التي تنطبق على قيصر والتي يكون «قيصر» بديلاً مختصرًا لها. من الجلي إذن أن إزالة هذا الالتباس بكامله ممكنة من حيث المبدأ فقط. نستنتج من ذلك، أن قول رسل بأننا في الواقع لا نعرّف قيصر بواسطة مجمل العبارات الوصفية التي تنطبق عليه لا يحوّل القضية «عبر قيصر نهر الروبيكون» إلى قضية إخبارية، لأنه إذا عزمنا على إزالة الالتباس الذي يرافق كلمة «قيصر» فإننا سنجد عبارة وصفية تشير إلى عبوره نهر الروبيكون واردة في مجموعة العبارات الوصفية التي يعتبرها هذا الاسم بديلاً مختصرًا عنها، وبذلك تظل القضية «عبر قيصر نهر الروبيكون» تكرارية.

أما فيما يتعلق بقول رسل إننا لا نستطيع أن نعرّف «قيصر» بإيراد جميع العبارات الوصفية التي تصدق عليه، لأن معرفتنا محدودة فهو قول صحيح،

ولكن هذا لا يجعل القضية التي نحن بصددها قضية إخبارية. عندما يقول دعاة النظرة الكلية أن التعريف الكامل «لقيصر» هو جميع العبارات الوصفية التي تنطبق على ذلك الشخص، فهم يعلمون كل العلم أن مثل هذا التعريف متعذّر من الوجهة العملية، ولكن فحوى كلامهم هو أن هذا التعريف ممكن من حيث المبدأ ويتألف من مجموعة متناهية من العبارات الوصفية. إن هذه الفكرة شبيهة تمامًا برأي رسل في موضوع «المصطلحات الأولية» (Minimum Vocabulary)، حيث يقدّم لنا رسل عددًا من هذه المصطلحات (وهي لا تحتوي على أسماء أعلام) ومن البديهي أنه يتعذّر علينا من الناحية العملية وصف جميع خبراتنا بواسطة هذه المصطلحات ودون استعمال أسماء الأعلام، ولكن الفكرة التي يرمي إليها رسل هي أنه يمكننا أن نصف جميع خبراتنا بواسطة هذه المصطلحات الأولية من حيث المبدأ فقط. نحن نسلّم مع رسل أن معرفتنا لقيصر ضئيلة ومحدودة وعلى سبيل المثال لنفترض أن كل ما نعرفه عن هذا الشخص لا يتعدّى هذه القضايا الثلاث: «الرجل الذي عبر نهر الروبيكون»، «القائد الروماني العظيم»، «الرجل الذي حكم روما»، وبذلك يكون «قيصر» بديلاً مختصرًا لهذه القضايا الثلاث. والآن إذا قال أحدهم «عبر قيصر نهر الروبيكون» بات هذا القول قضية تكرارية وذلك ضمن حدود معارفنا عن قيصر.

3) يقول رسل: لنفترض أن (م) صفة من صفات شخص سندعوه (أ) وبذلك يكون (أ) بديلاً مختصرًا لمجموعة من الصفات تحتوي بينها على م - أي أن العبارة «شخص الذي يتصف بالصفة م» تندرج تحت الاسم أ. ثم يقول أيضًا إنه إذا اتصف (أ) بصفة أخرى مثل (د) فإن قولنا: «أ يتصف بـ د» لا يشكل قضية تكرارية (حـ319). بعبارة أخرى، يعتقد رسل أن هذا التحليل ينقذ مثل هذه القضايا من التكرارية (إذا كانت صادقة). لقد توصل رسل إلى هذه النتيجة لأنه أغفل تحليل العبارة «الشخص الذي يتصف بالصفة م» تحليلاً دقيقًا. فلو تمعّنا في الأمر لتبين لنا أنه لدينا في هذا المثال الصفة (م) والشخص (أ) الذي يتصف بهذه الصفة، والآن إذا حلّلنا عبارة «الشخص أ» إلى عناصرها الأولى لنتج لدينا سلسلة من العبارات الوصفية: ف، ق، ل إلخ.... وبذلك تتحلّل العبارة «الشخص الذي يتصف بالصفة م» إلى: «الصفة م حاضرة في مركب واحد مع الصفات ف، ق، ل إلخ...» .

وإذا احتوت هذه السلسلة من العبارات الوصفية على «د» فإن قولنا: «أ يتصف بالصفة د» يشكل قضية تكرارية أما إذا لم تحتوِ هذه السلسلة على «د» فإن قولنا «أ يتصف بـ د» يشكل قضية كاذبة. لذلك نستنتج أن رسل لم يتمكن حتى الآن من تفادي تكرارية القضايا الحملية الصادقة ضمن نطاق النظرة الكلية التي تبناها.

4) يقول رسل: «بإمكاني أن أشاهد شيئًا مركبًا دون أن أتعرف على جميع أجزائه، وإذا ركزت انتباهي وعرفت أن هذا الشيء أجزاء، تشكل هذه المعرفة حكمًا يحلّل الشيء المركب ولكن هذا الحكم لا يعتبر حكمًا تكراريًّا لأنه كنت قد عرّفت الشيء المركب باسم الإشارة «هذا» ولم أعرّفه على أنه مركب من أجزاء أعرفها» (حـ320). لنوضح ما يعنيه رسل بهذا الكلام: عندما أشاهد شيئًا مركّبًا (الطاولة مثلاً) قد أشير إليه بعبارة : «هذا» (أو بعبارة «الطاولة») قبل أن أتعرف على جميع أجزائه وإذا دققت النظر فيما بعد وعثرت على بعض الخصائص الإضافية التي يتصف بها هذا الشيء - كأن اكتشف بقعة زرقاء في أسفله - ثم أقول: (توجد بقعة زرقاء في أسفل هذا الشيء» فعندئذٍ لا يشكل هذا القول قضية تكرارية لأن الشيء الذي أشرت إليه بعبارة «هذا» في بادىء الأمر، لم يكن يتضمن علمي بوجود البقعة الزرقاء في أسفله، أي أن محمول هذه القضية لا يندرج في هذه الحالة تحت موضوعها. ولكن تبدو مثل هذه القضايا إخبارية، لأننا لا ندقق عادة في صفات الأشياء التي نشاهدها وكثيرًا ما نصدر عليها الأحكام على أثر نظرة خاطفة ودون أي تدقيق أو تمحيص، أما إذا توخّينا الدقة في أحكامنا فقبل أن نقول شيئًا عن الطاولة مثلاً سنفحصها فحصًا دقيقًا، ونأخذ علمًا بجميع صفاتها وخصائصها (بما فيها البقعة الزرقاء في أسفلها)، ثم نشير إلى جميع ما شاهدناه وعرفناه بعبارة «هذا»، وعليه عندما نقول «توجد بقعة زرقاء في أسفل هذا الشيء»، فإن هذا القول يشكّل قضية تكرارية، أي أن عبارة «هذا» بديل مختصر لجميع العبارات الوصفية التي تنطبق على الشيء المذكور، وبما أن العبارة التي تشير إلى البقعة الزرقاء هي إحدى هذه العبارات الوصفية يكون محمول هذه القضية مندرجًا بصورة مستترة تحت موضوعها. وبذلك تكون قضية تكرارية.

نستنتج مما ورد معنا أن محاولات رسل لتجنّب تكرارية القضايا الحملية الصادقة لم يكتب لها النجاح، وإذا أراد رسلٍ أن يستمرّ في تبنيه النظرة الكلية وأن يستمرّ في اعتباره اسم العلم بديلاً مختصرًا للعبارات الوصفية فقط وجب عليه إذن أن يقبل بتكرارية القضايا الحملية الصادقة، حتى رسل نفسه شعر بفشل هذه المحاولات إذ كتب قائلاً: «بإمكاننا أن نتفق مع لايبنتز إلى هذا الحد: نحن مضطرون لإعطاء الأشياء المركبة أسماء بسبب جهلنا فقط، ولكن من الناحية النظرية يمكننا تعريف أي من هذه الأشياء المركبة بتعداد الصفات التي تتألف منها» (حـ325). ويقول ايضًا: «إن الحاجة إذن لأسماء الأعلام مرتبطة بالطريقة التي نكتسب بها معارفنا وستزول هذه الحاجة عند اكتمال هذه المعارف» ـ حـ325). بعبارة أخرى، يرى رسل أن الحاجة لأسماء الأعلام ناتجة عن النقص الدائم الذي يشوب المعرفة الإنسانية، وكلما اكتملت هذه المعرفة زالت الحاجة لهذه الأسماء وبما أن القضايا الحملية تبدو إخبارية لأن موضوعاتها أسماء أعلام فكلما زالت الحاجة لهذه الأسماء تبيّن لنا أن هذه القضايا هي في الواقع تكرارية، ومن حيث المبدأ، عندما تكتمل المعرفة الإنسانية وتزول الحاجة لأسماء الأعلام تمامًا سيتبيّن لنا بكل وضوح أن جميع هذه القضايا تكرارية. لقد وصل رسل عن طريق التجريبية إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها لايبنتز عن طريق التفكير الميتافيزيقي التأملي.

الفصل الخامس

نظرية الأخلاق عند برغسون

دراسة تحليلية ونقدية لنظرية الأخلاق المغلقة والمفتوحة والتصوف عند برغسون

القسم الأول

الأخلاق المغلقة أو الساكنة

تمهيد:

تحمل كلمة «الأخلاق» (La Morale) ثلاثة معانٍ هامة على الأقل[1]:

1) إنها تنوّه بمجموعة التصورات والأحكام والمشاعر والمواقف المتعلقة بالحقوق والواجبات التي يعترف بها الناس ويحترمونها بصورة عامة في زمن معين وفي مجتمع أو مدنية معينة. وتكوّن هذه المجموعة ما يسمى بالوقائع الأخلاقية (Les Faits Moraux).

2) تنوّه بالعلم الذي يدرس هذه الوقائع الأخلاقية. عندما نقول: إن الفيزياء هي علم الظواهر الطبيعية، فنحن نميز ضمنيًّا بين علم الفيزياء باعتباره منهجًا للبحث عن المعرفة وبين الموضوع الذي يدرسه هذا المنهج. كذلك الأمر بالنسبة للأخلاق بمعناها الثاني، إنها تشير إلى منهج وطريقة لدراسة الوقائع الأخلاقية أو الاجتماعية ولذلك تجوز تسميتها «بعلم الوقائع

(1) راجع: **Levy - Bruhl, La Morale et la Science des Moeurs,** ، ص101، 102.

الأخلاقية» (La Science des Fatis Moraux) أو «بعلم الواقع الاجتماعي» (La Science de la Realite Sociale). ونلاحظ هنا أننا في كل من هذين المعنيين الذي يشير إليهما اصطلاح الأخلاق نعالج دراسة وصفية لكل من العادات والتقاليد والمعتقدات الأخلاقية لجماعة معينة من الناس في زمان ما. ويتماشى هذان المعنيان للأخلاق ومع وظيفة عالم الاجتماع أكثر مما يتماشيان مع اهتمامات الفيلسوف.

3) تنوّه كلمة الأخلاق بالعلم الذي يبيّن المبادىء التي يجب الاقتداء بها لعمل الخير وتجنّب الشر. وهذا المعنى يهم الفيلسوف أكثر مما تهمّه المعاني الأخرى، لأنه لا يعتبر الأخلاق دراسة وصفية لوقائع معينة فحسب، وإنما يهتم بها من حيث هي دراسة تقديرية ترمي إلى تبيان المعايير الصحيحة للتمييز بين الخير والشر والحق والباطل في سلوك الفرد والجماعة.

تعمّدنا أن نوضح معنى اصطلاح الأخلاق على أساس استعماله في مدرسة ليفي ـ برول ودرك هايم في علم الاجتماع، لما كان لكليهما من أثر بعيد في فلسفة برغسون الأخلاقية والاجتماعية، لذلك نرى أن نظريته في الأخلاق المغلقة تُرجع الأفكار الأخلاقية المعهودة إلى مقولات علم الاجتماع، كما نجدها عند هذين العالمين الفرنسيين. ونلاحظ أيضًا أن برغسون يختلف عن كبار الفلاسفة الذين عالجوا الموضوعات الأخلاقية قبله في أنه يركز اهتمامه على البحث عن مصادر الأخلاق ومنابعها، غير مكتفٍ بمعالجة الموضوع على الطريقة التقليدية المعهودة. أما الأخلاق باعتبارها قيمًا ومُثُلًا على الإنسان أن يقتدي بها ويحققها فيرجعها برغسون إلى التصوف بحيث تتجسد في المتصوف أسمى القيم وأرفع الغايات الأخلاقية التي يجب أن يقتدي بها الإنسان. أما الأخلاق باعتبارها علمًا تقديريًا مستقلًّا عن بقية العلوم والدراسات، فلا وجود لها عند برغسون لأنه قسّم الموضوعات التي كانت تدخل في نطاق هذا العلم إلى قسمين، ألحق القسم الأول بعلم الاجتماع وألحقَ القسم الثاني برمته بالتصوف. فماذا بقي للفيلسوف في هذا المجال سوى أن يحلّل أقوال علماء الاجتماع وأقوال المتصوفين من الناحية المنطقية واللغوية؟

بالرغم من أن اسم المؤلَّف الذي نحن بصدده الآن هو «منبعا الأخلاق

والدين» فإنه ليس من الواضح تمامًا ما هما هذان المنبعان، ولذلك بذلت في هذه الدراسة بعض الجهد لأحدد ـ بأقصى ما يتيسّر لي من دقة ـ هذين المصدرين ولأبيّن بأي معنى (أو معانٍ) يعتبرهما برغسون منبعي الأخلاق والدين.

عرض وتحليل

ننتقل الآن إلى إعطاء صورة موجزة لنظرية برغسون في الأخلاق المغلقة كي نستعملها فيما بعد أساسًا لتحليلاتنا وشروحنا. يعتبر برغسون الواجب أو الإلزام (Obligation) أهم عنصر من العناصر التي تدخل في بنيان مجموع العادات الاجتماعية والأخلاقية التي تتحكّم بحياة الفرد وتضبط سلوكه وتصرفه، ولذلك يأمل الوصول إلى منابع الأخلاق وأصولها عن طريق تحليل فكرة الواجب. بالإضافة إلى ذلك، فإن اهتمام برغسون لا ينصبّ على القواعد والسنن والتقاليد والقيم التي تعيش بموجبها الناس فحسب وإنما يتجه كذلك نحو القوى الخفية التي تدفع الإنسان إلى العمل بموجب المبادىء الأخلاقية السائدة في مجتمعه أو إلى العمل على خرقها ومعاكستها. لذا نجد أن برغسون يهتم اهتمامًا بالغًا «بديناميكا» العمل الأخلاقي. وهذا واضح من استعماله لاصطلاحات معينة مثل: الحركة والسكون، الضغط والانجذاب. نستنتج إذن أن أفعال الإنسان تصدر عنه إما بدافع العادات الاجتماعية والشخصية وإما تحت تأثير انجذاب عاطفي نحو شخص معيّن ونحو ما يمثّله هذا الشخص من قيم. أما الحجج المنطقية والعقلية فليس بإمكانها التأثير في سلوك الإنسان واختياراته ما لم تأتِ منسجمة مع ميول دفينة في نفسه مصدرها إما إلحاح العادة وإما الانجذاب نحو الفعل المنشود. لذلك يعالج برغسون التصورات والأفكار التي تدور حولها الفلسفة الأخلاقية التقليدية (مثل المبادىء الأخلاقية، والنوايا، والغايات، والمسؤولية، والفضيلة، والبواعث، والمثل العليا إلخ...) من زاوية معينة هي كشف القوى الأساسية الكامنة خلف سلوك الإنسان الأخلاقي والاجتماعي. وإذا كانت بعض هذه الأفكار التي عددناها لا تساعد برغسون في هذه الدراسة فإنه يمرّ عليها مرور الكرام ليس إلّا. إنه يعتبر هذه التصورات الأخلاقية أفكارًا جامدة وجاهزة لا تنطبق على سيولة الواقع ومرونته ولذلك يوجّه اهتمامه إلى القوى «الفائقة

للعقل»[1] والقوى «التي تقع في مستوى أدنى من مستوى العقل»[2] باعتبارها المحركات الأصيلة الكامنة وراء سلوك الإنسان الأخلاقي والاجتماعي. وبعبارة أخرى، يبحث برغسون في طبيعة القوى ومنبعها التي تؤثر في كل منا عندما نشعر أننا ملزمون أخلاقيًا على فعلٍ ما دون غيره.

وليشرح برغسون أفكاره حول هذه الموضوعات يشبّه المجتمعات البشرية بمجتمعات طبيعية أخرى مثل الكائنات الحية المتعددة الخلايا ومجتمعات النحل والنمل، ويبيّن برغسون أن الصفة المشتركة بين هذه المجتمعات هي عامل الربط بين أفراد المجتمع الواحد ربطًا محكمًا يشدهم إلى بعضهم بروابط خفية عظيمة الأثر، أي أن التماسك الذي تتصف به المجتمعات البشرية شبيه بالتماسك الذي نجده بين خلايا الجسم الواحد أو بين نمل القرية الواحدة مما يجعلها تضحّي بجزء منها، إذا اقتضى الأمر، في سبيل المجموع. أما الاختلاف الأساسي بين المجتمعات البشرية وغيرها من المجتمعات الحيوانية فهو أن الأولى مؤلفة من كائنات ذكية تتمتع بمهارة فائقة على صنع الأدوات والآلات واستعمالها لقضاء حاجاتها العملية مما يجعلها قادرة على التغيّر والتقدم، بينما تخضع المجتمعات الثانية لحتمية طبيعية صارمة. ويتساءل برغسون: إذا كانت المجتمعات البشرية لا تخضع للقوى الغريزية الصارمة التي تعمل على تماسك المجتمعات الحيوانية تماسكًا تامًّا، ترى ما هي القوى التي تشدّ أفراد المجتمع البشري الواحد بعضهم إلى بعض وتعمل على تآزرهم ليكونوا مجتمعًا متماسكًا متينًا؟ ويجيب برغسون بقوله: إن القوة التي تحقّق التماسك في المجتمعات البشرية هي «الضغط الاجتماعي» . وذلك عن طريق العادات الاجتماعية والأخلاقية والتكييف الاجتماعي للفرد. في الواقع، يرد برغسون الواجب الأخلاقي إلى ما يسميه «بالضغط الاجتماعي».

يرى برغسون في العادات الاجتماعية بديلاً لتلك الحتمية الصارمة التي تتحكم في المجتمعات الحيوانية، ويبرز الإحساس بالواجب الأخلاقي

---

(1) Supra - intellectuelle.

(2) Infra - intellectuelle.

والاجتماعي من مجموع هذه العادات، باعتبارها وحدة عضوية متماسكة. لا شك أنه باستطاعة الفرد أن يتجاوز الكثير من هذه العادات إذا أراد ذلك، ولكن في اللحظة التي يفكّر فيها بتجاوز إحداها يشعر بقوة تدفعه للاستمرار في الطريق الذي رسمته العادة وسار عليه في السابق. يقول برغسون إنه عندما نتجاوز أيًّا من هذه العادات «فإننا لا بد مسوقون نحوها، مرتدّون إليها، فعل الرقّاص بعد أن يبتعد عن الشاقول، فلا بد للنظام أن يعود بعد أن يختل؛ وهكذا نشعر أننا ملزمون»[1] (م20). من الجلي أننا لا نشعر بإلزام الواجب على صورة ضغط خارجي على إرادتنا لأنه ينبثق من داخلنا، أو بعبارة أدق لأنه يصدر عن «الأنا الاجتماعية» التي تتكوّن في كل إنسان، باعتباره كائنًا اجتماعيًا، فتغطّي «الأنا الأصيلة» التي يقول برغسون بأنها صيرورة دائمة وديمومة مبدعة. لذلك يجب أن يتبيّن القارىء بوضوح أنه عندما يتكلم برغسون عن الضغط الاجتماعي فإنه لا يشير إلى قوة خارجية تضغط على إرادتنا بصورة آلية لتكرهنا على القيام بأعمال مخالفة لمشيئتنا، بل إلى قوة نابعة من الذات الاجتماعية. إننا لا نشعر بالضغط الاجتماعي على هذه الصورة لأنه جزء لا يتجزّأ من شخصيتنا التي كوّنها المجتمع ومن إرادتنا التي حددها التكييف الاجتماعي أي أن الضغط الاجتماعي يتجلّى في كل واحد منا ويؤثّر عليه عن طريق جملة العادات والمشاعر والأفكار إلخ... التي تتألّف منها «الأنا الاجتماعية» ونراه يقول: «فيمكن القول بوجه العموم: إن حكم الوجدان إنما هو الحكم الذي تصدره الأناه الاجتماعية» (م26، د10).

يعتبر برغسون المجتمعات التي يعيش فيها الناس مجتمعات مغلقة ساكنة يشعر أفرادها بالتقارب والتآزر ويحرصون دائمًا على الدفاع عن أنفسهم ضد بقية المجتمعات الأخرى الشبيهة بمجتمعهم. إنها مجتمعات منطوية على نفسها لا تكترث بالإخاء الإنساني ولا يمكن أن تستجيب لنداء الإنسانية عامة ما لم تتأثّر بقوة الانجذاب أو التطلع. ومن المستحسن الآن أن نرجع إلى نظرية برغسون في تطور الحياة، حيث يقول إن الوثبة الحيوية سارت في

(1) سنوجز الإشارة إلى مؤلفات برغسون على النحو التالي: 1) «منبعا الأخلاق والدين»، الطبعة الافرنسية (د)، 2) «منبعا الأخلاق والدين» الترجمة العربية (م)، 3) «التطور الخالق» الترجمة العربية (ط).

اتجاهين رئيسيين أدّى أولهما إلى ظهور مجتمعات مغلقة شبه آلية كمجتمعات النحل والنمل، وأدّى الاتجاه الثاني إلى ظهور المجتمعات البشرية التي تتميز بذكاء أفرادها ومقدرتهم الفائقة على صنع الأدوات والآلات واستعمالها لتحقيق غاياتهم الحيوية. بعبارة أخرى، يرى برغسون أن الغريزة بلغت أوجها في مجتمعات النمل والنحل بينما بلغ الذكاء (أو العقل أو النطق) أوجه في المجتمعات البشرية ولم يبقَ في الإنسان إلّا قليل من الغريزة. غير أن هاتين القوتين متشابهتان لكونهما وسائل وفّرتها الحياة لبعض الكائنات الحية لتسيطر بواسطتها على بيئتها الطبيعية وتصون نفسها. لذلك نجد أن الغريزة في الحشرات تحقق هذه الغاية بصورة مباشرة باستخدام وتوجيه الأعضاء الطبيعية التي تملكها الحشرات. أما الذكاء (أو العقل) في المجتمع البشري فيحقّق غايات الإنسان الحيوية عن طريق صنع الأدوات والآلات غير العضوية واستخدامها لصالح الفرد والجماعة. لا شك أن الغريزة تكون في بعض الأحيان أكثر فعالية من الأدوات التي يصنعها الإنسان في تحقيق غاياته بصورة مباشرة، ولكنها تبقى جامدة في طرقها محدودة في آثارها وغير قابلة للتكيّف السريع وفقًا للتغيرات التي تطرأ على بيئة الكائنات الحية. بينما نجد أن الأدوات التي يصنعها الإنسان مرنة في طرقها وغير محدودة في آثارها وقابلة للتكيّف والتقدم والتحسين وفقًا للظروف والأحوال التي تحيط بالجنس البشري.

ورد معنا أن برغسون يعتبر جملة العادات الاجتماعية بديلًا للحتمية الغريزية الصارمة التي تخضع لها مجتمعات النمل والنحل، أي أن العادات الاجتماعية تقوم مقام الغريزة في الربط بين أفراد المجتمع الإنساني الواحد لأن الذكاء في الإنسان حلّ محل الغريزة كما رأينا، غير أن الذكاء ذو نزعة فردية ولا يمكن الاعتماد عليه لصيانة الحياة الجماعية والمحافظة على مصالحها الحيوية، ولذلك تأتي جملة العادات الاجتماعية كرد فعل دفاعي تقوم به الطبيعة ضد قوة العقل (أو الذكاء) على حلّ التماسك الاجتماعي وإضعاف متانته. لذلك يسمي برغسون هذه الكتلة العضوية المتماسكة من العادات الاجتماعية «بغريزة كامنة» (Instinct Virtuel). كذلك يقول برغسون إن قيام الإنسان بالواجبات والالتزامات التي يفرضها عليه المجتمع يتمّ دون مشقة، لأننا نؤدي، في معظم الأوقات، واجباتنا والتزاماتنا بصورة لا شعورية

وبدون أن نفكّر بما نفعله. ولكن إذا كانت تأدية الواجب عملية آلية تأتي نتيجة لعادات متأصلة في نفوسنا، فلماذا نجد دائمًا أن فكرة الواجب تقترن في عقولنا بالمشقة والتوتر والمجاهدة للسيطرة على النفس وكبح جماحها؟ يقول برغسون إن الحالات التي يقترن بها القيام بالواجب بالتوتر والمشقة حالات خاصة تبرز إلى الوجود عندما يتدخّل العقل ويجعلنا نتردد في تأدية الواجب الذي علينا أداؤه بحكم متطلبات المجتمع الذي نعيش فيه. دعنا نفترض أن إنسانًا موهوبًا بدأ يشعر أن ما ينبغي عليه فعله يختلف عما يطلبه المجتمع منه من واجبات. فحالما يفكّر ذلك الإنسان بالانحراف عما رسمه له المجتمع من واجبات وأساليب ليسير وفقها يحس بمقاومة معينة ضد هذا الانحراف تنبع من «الأنا الاجتماعية» وترتد إلى الضغط الاجتماعي الذي وصفناه سابقًا، وإذا كانت هذه المقاومة فعّالة فإنها تعود به إلى طريق سلوكه المعهود. إلّا أنه لكي يتمّم هذا الشخص ما ارتضاه لنفسه كواجب، (أي لكي ينحرف عن الطريق المرسوم)، عليه أن يقاوم تلك المقاومة النابعة من «الأنا الاجتماعية» . إن الجهد الحاد الذي يبذله الإنسان أحيانًا لمقاومة ميول «الأنا الاجتماعية» وميوله الشخصية الحاضرة ليحقّق التزامًا معينًا يؤدي إلى الفكرة القائلة بأن أداء الواجب يقترن دائمًا بالجهد والتوتر والمشقة. ولكن باستثناء هذه الحالات الخاصة يبقى أداؤنا لواجباتنا الاجتماعية عملية سهلة لا تتطلب منا أكثر من الطاعة والخضوع لمجرى عادات المجتمع. (م30 - 31، د15). من الجلي أن تحليل برغسون لفكرة الأخلاق والواجب يتنافى مع التعليلات الفلسفية التقليدية التي كانت تردّ الواجب إلى أسس عقلية بحت. والعقل - حسب رأيه - فردي في نزعاته ونفعي في اتجاهاته ولذلك يجعلنا نتردد قبل القيام بالواجبات التي تفرضها علينا الحياة الاجتماعية. ويعتبر برغسون الأخلاق المغلقة في مستوى دون مستوى العقل، والأخلاق المفتوحة في مرتبة فائقة العقل، وعليه يرفض ثمة شيئًا كأخلاق قائمة على العقل فحسب. وبالطبع، لا ينكر برغسون أن الإنسان يتذرع بالحجج العقلية ليبرّر سلوكه الأخلاقي ويضفي عليه شيئًا من الشرعية ولكن هذا لا يعني أن مصدر هذا السلوك ومرتكزه هو العقل. إن جوهر الأخلاق والواجب شيء، وهو ما يقتضيه العقل شيء آخر. يقول برغسون بهذا الصدد: «ولكن هل ينتج عن كوننا نعود إلى الواجب بطرق عقلية أن الواجب شيء عقلي؟» (م31). ويضيف كذلك: «أما أن يستنتج من

كون السلوك الأخلاقي ذات طابع عقلي، إن أصل الأخلاق أو أساسها هو العقل المحض، فهذا ما لا يصح» (م84، د85).

قدّمنا حتى الآن صورة جزئية (إلى حد ما) عن طبيعة الأخلاق المغلقة. يخبرنا برغسون بالإضافة إلى ما ورد معنا أن المجتمعات المغلقة تقع تحت تأثير قوى أخرى يسميها «بالانجذاب» أو «التطلع» ، وهذه القوة هي العامل الكامن خلف التقدم الأخلاقي في المجتمعات المغلقة. وتتجسّد هذه القوة في أبطال الإنسانية من القديسين والمتصوفين والمصلحين الدينيين (والاجتماعيين) والأنبياء الذين يدعون إلى توسيع آفاق المجتمعات المغلقة باتجاه الإخاء الإنساني والمحبة والإيثار. ويستنتج برغسون من ذلك أن الأخلاق السائدة في المجتمعات المغلقة التي نعيش فيها الآن ممزوجة بعناصر صادرة عن الأخلاق المفتوحة وعن قوة الانجذاب، ولذلك يسميها بالأخلاق المختلطة. وتتشكّل الأخلاق المختلطة على مستوى العقل، أي أن تأثير القوى التي قال عنها برغسون إنها دون مستوى العقل، وتأثير القوى الخلّاقة، التي اعتبرها في مستوى أعلى من مستوى العقل، تجتمع كلها على مستوى التصورات العقلية والحجج المنطقية. لذلك يتسنّى للمفكرين أن ينسّقوا الأفكار والمبادىء والمعايير الأخلاقية ويجعلوا منها نظامًا عقليًا متّسقًا مع نفسه. وعندما نمحّص الأخلاق المختلطة، يكون اكتشاف عناصرها الصادرة عن قوى الضغط الاجتماعي أسهل من اكتشاف عناصرها الصادرة عن قوة الانجذاب لأن الطريق الوحيدة التي يتمكّن بها الإنسان من التعبير عن تأثيرات قوة الانجذاب هي المدركات السائدة في الأخلاق المغلقة التي يحاول المصلح الكبير أن يوسّع آفاقها. وهنا يمارس العقل البشري نشاطه في التنسيق والتنظيم فيجمع بين الواجبات الأخلاقية والاجتماعية النابعة من قوى الضغط الاجتماعي وبين «النداءات التي يقذفها في شعورنا أشخاص يمثّلون من الإنسانية خير ما فيها»[1] ويصوغها في تصورات عقلية وأفكار مجردة. ويجد برغسون أن خطأ معظم الفلاسفة الذين عالجوا مشكلات الأخلاق يكمن في أنهم أهملوا القوى الحيوية التي تنبع منها الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة ووجّهوا انتباههم

(1) م 83.

إلى التصورات العقلية والأفكار الأخلاقية المجردة الناتجة عن هذه القوى؛ إنهم يعطون كل الأهمية للرموز والعلاقات التي تظهر على مستوى العقل ويهملون القوى الأساسية الكامنة خلف هذه الرموز. وعندما ينظر هؤلاء الفلاسفة إلى قوة الضغط الاجتماعي وإلى قوة الانجذاب العاطفي من خلال التصورات العقلية والأفكار المجردة تضيع عليهم الفوارق الكيفية الأساسية بين هاتين القوتين، لأن التصورات المجردة بطبيعتها لا تهتم إلّا بالصفات المشتركة بين الجزئيات المندرجة تحتها وتهمل جميع المميزات الفردية التي يتصف بها كل جزء على حدة. وينجح الفلاسفة في تحويل الأخلاق المختلطة إلى نظام عقلي متّسق لأنهم لا يعالجون القوى الأساسية التي تصدر عنها الأخلاق، وإنما يعالجون التصورات والأفكار الناتجة عن هذه القوى[1].

(1) يعتبر برغسون العقل (أو الذكاء كما يسميه) ملكة وظيفتها الأساسية سدّ حاجات الفرد الحيوية ومساعدته على تكييف نفسه وفقًا للظروف التي تحيط به، ووفقًا للتغيرات التي تطرأ على بيئته، أي أن العقل ملكة تهتم، أول ما تهتم به، بمصالح الفرد الحيوية ومنفعته الشخصية لا بمصلحة المجموعة التي ينتمي إليها ولذلك يقول: إن العقل ينصح - أول ما ينصح به - بالأنانية (م90، 117)، ويمكننا أن نلخص نظرة برغسون إلى العقل وإلى الدور الذي يلعبه في الأخلاق بالنقاط التالية:

1) بالرغم من الفوائد العظيمة التي يدرها العقل على الإنسان فإنه لا يخلو من أخطار جسيمة على حياته: وعلى سبيل المثال يقول برغسون إن اتجاهات العقل الفردية والنفعية تعرض التماسك الاجتماعي لخطر الانحلال والضعف، ولذلك لا يمكن الاعتماد عليه لخدمة المصالح العامة للمجموعة على الأخص عندما تكون متعارضة مع مصالح الفرد الخاصة.

2) العقل هو العامل الذي ينسق وينظم تلك الكتلة من القواعد والقيم والمبادىء والتقاليد التي تسود مجتمعًا ما في فترة زمنية معينة فيحولها إلى نظام معقول من التصورات والأفكار المنسقة.

3) العقل هو المستوى الذي تلتقي عليه القوى الحيوية الكامنة خلف الأخلاق الساكنة والأخلاق الحركية على صورة تصورات وأفكار مجردة، مما يؤدي إلى دعم الفلاسفة القائل بأن الأخلاق قائمة على أسس عقلية بحت.

4) يزوّدنا العقل ببنيان فوقي من الأفكار يضفي على القوى الحيوية الكامنة خلف الأخلاق بنوعيها مسحة من العقلانية، بعبارة أخرى يزودنا العقل بالتبريرات المنطقية اللازمة والتعليلات الفلسفية الضرورية للقيام بواجباتنا وتحقيق التزاماتنا الصادرة أصلًا عن قوى لا علاقة لها بالعقل البتة. وعلى حدّ قوله: «لكي نقاوم المقاومة ونستمسك بالطريق السوي، لا يغوينا عنه هوى أو رغبة أو فائدة، لا بد لنا أن نقنع أنفسنا بحجج: (م31، ج16).

وتترتّب على مناقشة برغسون للأخلاق المختلطة نتيجة هامة هي القول بوجود سلسلة من المستويات الأخلاقية الساكنة. بعبارة أخرى، إذا اعتبرنا الأخلاق المفتوحة بأسمى تجلياتها (التصوف المسيحي) النهاية الكبرى، وإذا اعتبرنا الأخلاق المغلقة في أدنى درجاتها البدائية النهائية الصغرى، فسنجد بين هاتين النهايتين سلسلة من مستويات الأخلاق المختلطة التي تختلف بعضها عن بعض وفقًا لقربها أو بعدها عن النهاية الكبرى. أي أن العناصر الصادرة عن النهاية الكبرى (كمًا وكيفًا) والموجودة في الأخلاق المختلطة هي التي تقرّر مستوى هذه الأخلاق بالنسبة للنهايتين. وباستطاعة كل مجتمع أن يتخطّى ويتجاوز المستوى الأخلاقي الذي يعيش فيه إلى مستوى أعلى عن طريق الاستجابة لنداء المصلحين الكبار الذين يحاولون نقل المجتمع من مجرد العمل على التضامن الاجتماعي إلى الإيمان بالإخاء الإنساني. ومن جهة أخرى، قد تنحدر هذه المجتمعات إلى مستوى أخلاقي أخفض من المستوى الذي كانت تعيش عليه في السابق إذا أُصيبت قوى الضغط التي تحافظ على التآزر الاجتماعي وتضمن قيام الفرد بواجباته الأخلاقية والاجتماعية بالوهن والانحلال. يتبع من ذلك أن الضغط الاجتماعي هو القوة التي تصون وتثبت المستوى الأخلاقي الذي ارتفع إليه المجتمع بانتظار انتقاله إلى مستوى أعلى وأقرب من النهاية الكبرى[(1)].

قدّمنا شرحًا عامًا وتقليديًا لنظرية برغسون في الأخلاق الساكنة. وقد قدّم معظم الذين علّقوا ونقدوا آراءه عرضًا مشابهًا[(2)]. غير أن هذا النوع من الشرح

---

(1) عندما يعزو برغسون الانجذاب والنداء والتطلّع إلى الأخلاق المفتوحة فحسب ويحصر الضغط والدفع في الأخلاق المغلقة أنه لا يأخذ بعين الاعتبار حقيقة هامة، وهي أن الأخلاق الساكنة لا تعتمد دائمًا الضغط في جرّ الإنسان إلى القيام بالأعمال الضرورية لصالح المجموع. إنها تلجأ أيضًا إلى النداء والمحاكاة والنموذج لتستميله إلى تحقيق الكثير من هذه الأعمال، وتميز جميع المجتمعات المغلقة بين الأعمال الواجبة على الإنسان وبين الأعمال التي يقوم بها استجابة لنداء. وعلى سبيل المثال يستميلنا النداء إلى تحقيق أشياء كبيرة لأنها جميلة أو نبيلة أو سامية أو عظيمة أو بطولية إلخ... كل ذلك ضمن المجتمع المغلق.

(2) راجع مثلًا: العرض الوافي لفلسفة برغسون في كتاب الدكتور كمال يوسف الحاج «هنري برغسون» (جزأين) وكتاب الدكتور زكريا إبراهيم «برغسون».

يوهم القارىء بأن آراء برغسون واضحة وجلية وخالية من التعقيد بينما هي في الواقع غير ذلك. ومهما بدا هذا العرض ملائمًا كأساس لينطلق منه الناقد لا يمكننا أن نتغاضى عن النقص الذي يحيط به، وأهم ما يعوزه هو الدقة والابتعاد عن مجرد ترديد آراء برغسون وأفكاره الرئيسية دون أي محاولة لتوضيحها وجلاء الغموض والالتباس الذي يكتنفها. وعلى سبيل المثال، يستعمل برغسون كلًّا من الأفكار التالية: الواجب والساكن والمتحرك والضغط والانجذاب بمعان متعددة. يجب على الباحث تحديدها وتمييزها عن بعضها البعض وهذا ما أهمله معظم المعلّقين والدارسين لآراء برغسون في الأخلاق. ومما يزيد المشكلة تعقيدًا هو أن برغسون ينتقل (وينقل معه القارىء) بكل رشاقة ونعومة بين المعاني المتعددة للفكرة الواحدة أو المصطلح الواحد، دون أن ينتبه القارىء إلى ذلك لأنه يكون مأخوذًا بأسلوبه الساحر الجميل وخياله الخصب. وتبين لي أنه ما لم نوضح المعاني المختلفة والاستعمالات المتعددة لأفكاره الرئيسية، فإن كثيرًا مما قاله في كتابه «منبعا الأخلاق والدين» سيبقى مستعصيًا على الفهم عند تدقيق النظر فيه. وعلى سبيل المثال، يقول معظم المعلّقين على فلسفة برغسون أن نظريته تعتبر الضغط الاجتماعي مصدر الأخلاق الساكنة ولكن سيتبين لنا فيما بعد، إبان تمحيص دقيق لآرائه حول مصدر الأخلاق الساكنة. إن مثل هذا القول قد يؤدي إلى إساءة فهم نظريته حول الأخلاق المغلقة. ويجب أن نذكر هنا الدراسة التحليلية التي قام بها الأب كوبلستون التي حاول أن يوضح فيها المعاني المتعددة التي تتضمّنها فكرة الواجب في نظرية برغسون الأخلاقية[1]. وسنناقش آراء كوبلستون فيما بعد.

يبيّن عرضنا لنظرية برغسون حول الأخلاق الساكنة أن أفكاره عن «الضغط الاجتماعي» و«الواجب» و«الأخلاق المغلقة عامة» لا تنفصل عن بعضها البعض. وبالإضافة إلى ذلك، يستعمل برغسون اصطلاح «الأخلاق الساكنة» واصطلاح «الضغط الاجتماعي» كما لو كانا مترادفين بمعناهما تمامًا. وتنطبق هذه الاعتبارات كذلك على «الانجذاب» و«الأخلاق المفتوحة». على كل حال لم تتضّح لنا حتى الآن طبيعة العلاقة القائمة بين الضغط الاجتماعي والأخلاق

(1) **«Bergson on Morality»**, Proceedings of the British Academy، 1955، حـ41، ص247-266.

الساكنة من جهة، وبين الانجذاب والأخلاق المفتوحة من جهة أخرى، لذلك سأحاول الآن تحديد هذه العلاقة عن طريق تمحيص آراء برغسون في هذا الموضوع: كتب برغسون قائلاً: «حتى لقد يغيب عن نظرنا الضغط المحض، والتطلع المحض اللذان يؤثّران في إرادتنا، فما نرى غير التصور وقد انصهر فيه الموضوعان المتميزان اللذان كان يتعلق أحدهما بالضغط، وثانيهما بالتطلع، فنحسب أن هذا التصور هو الذي يؤثّر فينا» (م68، د64).

«إن الإلزام الذي نلقاه في أعماق شعورنا والذي يربطنا ببقية أعضاء المجتمع، كما يدل على ذلك اسمه، هو رابطة شبيهة في نوعها بالرابطة التي تشد أعضاء قرية النمل أو خلية النحل، بعضها إلى بعض... وإنما أتكلم هنا طبعًا عن الإلزام على أنه هذه الصورة البسيطة لا مادة لها، وهو، في صورته هذه، لما يزل موجودًا في طبيعتنا الأخلاقية، ولا يمكن أن يرد إلى غيره» (م82 - 83، د83). ثم يصف برغسون النفس المنفتحة بالكلمات التالية: «ومع ذلك فليس هذا الذي يملؤها بكافٍ لتحديد الوضع الذي اتخذته، لأنها تستطيع أن تستغني عنه كله، فصورتها ليست متوقفة على مضمونها، ولئن أتينا على ملئها، ففي وسعنا كذلك أن نفرغها» (م45، د34).

تبيّن لنا الفقرة الأولى التي استشهدنا بها أن برغسون يتكلّم عن «الضغط المحض» وعن «التطلع أو الانجذاب المحض» باعتبارهما يتعلّقان بمواضيع متمايزة. ويتكلّم في الفقرة الثانية عن الواجب (وهو في جوهره الضغط الاجتماعي ليس إلّا) باعتباره صورة فارغة عن كل مادة ومحتوى. ويتكلّم في الفقرة الأخيرة عن الانجذاب الذي يملأ الروح المنفتحة، باعتباره صورة مستقلة عن مضمونها ومحتواها. أي أنه صورة مستقلة في وجودها ويمكن تفريغها من محتواها الحالي وشحنها بمحتوى من نوع آخر. وينطبق ذات الشيء طبعًا على فكرة «الضغط المحض» ، لأن شأن الضغط بالنسبة للأخلاق الساكنة هو كشأن الانجذاب بالنسبة للأخلاق المفتوحة. نستنتج إذن أن العلاقة بين الضغط وبين الأخلاق الساكنة هي علاقة الصورة بمحتواها[1]، (أو

(1) بعبارة أدق تتألف الأخلاق الساكنة بجملتها من صورة ومحتوى، والصورة هي ما يسميه برغسون «بالضغط المحض».

الصورة بالهيولي). الصورة إذن هي المبدأ المحرك والفعّال الماثل في محتويات أي نوع من أنواع الأخلاق المغلقة. ولذلك يقترن الضغط دائمًا بجميع أنواع الأخلاق المغلقة بغض النظر عن محتوياتها، لأنه الوسيلة التي تعيّن وتحدّد وتحرّك السلوك الأخلاقي في المجتمعات الساكنة مهما كان نوع المعايير والأفكار والمبادىء الأخلاقية والاجتماعية السائدة في تلك المجتمعات. وبما أن الضغط المحض لا ينفصل في الواقع عن محتويات الأخلاق الساكنة، ولا يوجد في حالته الخالصة أبدًا (أي بمعزل عن محتوياته) يعتبره برغسون حدًّا مثاليًّا يمكن الاقتراب منه بدرجات متفاوته ولكنه لا يتحقق في الواقع أبدًا. يقول برغسون بهذا الصدد: «فالتطلع المحض حدّ مثالي كالإلزام الصرف» (م83). بعبارة أخرى، قد تتنوّع محتويات الأخلاق المغلقة تنوّعًا كبيرًا مع بقاء الصورة التي تضم هذه المحتويات ثابتة. نستنتج من ذلك أن «الماهية» التي تضفي على الأخلاق المغلقة «أخلاقيتها» ليست المحتوى (بما فيه من قواعد وأفكار ومعايير ومبادىء) وإنما مبدأ الضغط باعتباره الصورة التي تضم هذا المحتوى وتعطيه طابعه الأخلاقي فتحوله إلى واجبات والتزامات يجب القيام بها وأوامر مطلقة يجب أطاعتها. فإذا جردنا أي واجب من الواجبات الأخلاقية من الضغط الاجتماعي الذي يدعمه فإنه يفقد صفة الإلزام ويصبح محايدًا من الناحية الأخلاقية. وبما أن الضغط - باعتباره صورة محضًا - قادر على الارتباط بأي محتوى، فإنه قادر على دعم أية شريعة لضبط سلوك الإنسان مهما كان نوعها ولونها، أي أنه يضفي على جزئياتها طابع الواجب الأخلاقي الذي يلزم المعنيين على إطاعتها أي أن جميع الشرائع والمبادىء والمعايير (مهما اختلفت وتناقضت) تتّصف «بالأخلاقية» والإلزام طالما أنها واقعة تحت تأثير قوة الضغط الاجتماعي. نستنتج من هذا التفسير أن برغسون يقول (ضمنًا) بنسبة الأخلاق الساكنة. وبما أنه من الممكن تفريغ صورة الضغط الخالصة من محتوياتها الحاضرة وشحنها بمحتويات من نوع آخر، وبما أن المحتويات لا يمكن أن تتصف بالإلزام ما لم تقع تحت تأثير هذه الصورة يمكننا القول إن الإلزام الذي تتصف به محتويات الأخلاق المغلقة لا ينبع من ذاتها وطبيعتها، وبعبارة أخرى تكون هذه المحتويات واجبة عندما تقع ضمن إطار الضغط ويسقط عنها الوجوب عندما تتعدّى ذلك الإطار. وقد يتساءل القارىء لماذا ترتبط صورة الضغط بمجموعة معينة من المحتويات

دون غيرها؟ هل من تبرير معقول لهذا الارتباط أم هل نعتبره ارتباطًا تعسفيًا؟ أعتقد أنه لا علاقة للجواب على هذا السؤال بالاعتبارات الأخلاقية البحت. ولتفسير ارتباط صورة الضغط بمحتويات معينة دون غيرها (في أي مجتمع معين) علينا أن نعود إلى المتطلبات الحيوية للمجتمعات البشرية المختلفة وحاجة كل منها للتماسك والتآزر في فترة معينة من حياته. يقول برغسون: «إن ثمة مطلبًا اجتماعيًا يَثْوِي في أعماق الواجب الأخلاقي» (م39).

بعد أن وضّحنا طبيعة العلاقة بين الضغط والأخلاق الساكنة، ننتقل الآن إلى تحديد المعاني المختلفة التي يعطيها برغسون لعبارة «الأخلاق الساكنة» .

أ) يقصد برغسون أحيانًا «بالأخلاق الساكنة» ذلك الحد المثالي الذي نقترب منه عندما نجرّد الحياة الاجتماعية من تأثيرات قوة الانجذاب التي تسرّبت إليها. وإذا استمررنا في عملية التجريد هذه حتى النهاية وصلنا إلى نوع من الأخلاق البدائية البحت (التي لا ترد أي عامل أدنى منها) المنغلقة على نفسها انغلاقًا تامًا لأنه لم تمسّها بعد أية نفحة من القوى التي تعمل على توسيع آفاق الأخلاق الساكنة. ولو وجد ثمة مجتمع تسود فيه مثل هذه الأخلاق البدائية، لكان أقرب مجتمع بشري إلى خلية النحل أو قرية النمل، ولكن برغسون يقول إنه لا وجود لمثل هذه المجتمعات (على الأقل في عصرنا) واهتمامنا بها ليس إلّا اهتمامًا نظريًا. ويقول عن الأخلاق الساكنة والأخلاق الحركية: «ونحن بإزاء سلسلة متدرجة، نمرّ فيها بأوامر الأخلاق، صاعدين أو هابطين، بحسب ما نكون قد ابتدأنا من الأولى أو من الثانية. وأما الطرفان الأقصيان فاهتمامنا بهما ليس إلّا اهتمامًا نظريًا لأنه ليس لهما أي وجود واقعي» (م56، د48).

ب) يقصد برغسون «بالأخلاق الساكنة» تلك الأخلاق البدائية البحت (التي لا تردّ إلى اي عوامل سابقة عليها) لا بوصفها حدًا مثاليًا نهتم به اهتمامًا نظريًا فقط وإنما بوصفها حقيقة واقعة برزت إلى الوجود مع ظهور الإنسان في مرحلة معينة من تاريخ تطور الحياة. بعبارة أخرى، عندما أنتج التيار الحيوي (الوثبة الحيوية) المجتمعات الإنسانية أنتج معها كذلك أخلاقًا بدائية جاهزة تتلاءم مع طبيعة هذه المجتمعات. في الواقع، يمكننا أن نقول، إن هذه الأخلاق البدائية مرسومة، بخطوطها العريضة، في تكوين الإنسان العضوي وتعتبر امتدادًا له.

وإذا بحثنا عن هذه الأخلاق تحت المكتسبات الحضارية والثقافية التي جمعها الإنسان عبر القرون وجدناها جاثمة كما كانت دائمًا دون أي تبدل أو تغيّر. كتب برغسون قائلاً: «مهما تحضّرت الإنسانية ومهما تبدّل المجتمع فإن الاتجاهات الأساسية للحياة الاجتماعية قد بقيت على ما كانت عليه في البدء، نستطيع أن نكشف عنها، وأن نلاحظها، فنرى أن بنية الإنسان الأخلاقية، البنية البدئية الأساسية، إنما خلقت لمجتمعات بسيطة مغلقة. وهذه الميول العضوية لا تبدو لشعورنا في وضوح، على أنها من أقوى العناصر التي يتألّف منها الإلزام الأخلاقي. فمهما تكن أخلاقنا قد بلغت من تعقّد، ورغم أنها تبطّنت بميول ليست مجرد أشكال من الميول الطبيعية، ولا هي سائرة في اتجاه الطبيعة، فإننا إذا أردنا أن نرسّب ما في هذه الكتلة السائلة من إلزام محض ما حصلنا على غير هذه الميول الطبيعية» (م60 - 61، د53). في الواقع يحدّد برغسون معنى عبارة «الأخلاق الساكنة» كما يلي: «ورأوا الأخلاق تغتني بالتدريج، فاستنتجوا من ذلك أن ليست ثمة أخلاق بدائية، ولا تردّ إلى غيرها، خلقت مع الإنسان. على حين أن هذه الأخلاق البدائية قد ظهرت منذ ظهر النوع الإنساني، وإن قد كان في المبدأ مجتمع مغلق» (م245، د292). ويقول أيضًا: «وعلى هذا يمكن الوصول تدريجًا إلى المجتمع المغلق الأول الذي يلائم مخططه العام مخطط النوع، كما تلائم القرية نملتها» (م245، د293). تبيّن لنا هذه الفقرات أن برغسون يعتقد بإمكانية اختراق مكتسبات الإنسان الحضارية والثقافية والكشف عن تلك الأخلاق البدائية البحت التي يتلاءم الإنسان معها بطبيعته الفجّة كما تتلاءم النحلة مع الخلية، هذه الأخلاق البدائية إذن، هي الأخلاق المغلقة بالمعنى المطلق لهذه العبارة.

ج) يقصد برغسون «بالأخلاق الساكنة» تلك الأخلاق السائدة في جميع المجتمعات البشرية الحاضرة لأنها لا تؤمن بالإخاء الإنساني. لذلك يعتبر الأخلاق السائدة في جميع المجتمعات أخلاقًا مغلقة إذا قورنت بالأخلاق التي يدعو إليها التصوف المسيحي والتي تتمثّل في موعظة المسيح على الجبل، وبهذا المعنى لا تشير عبارة «الأخلاق الساكنة» لا إلى «حد مثالي» ولا إلى «أخلاق بدائية» ، وإنما إلى المجتمعات الموجودة فعلاً وإلى الأخلاق السائدة فيها. يقول برغسون: «إن هناك أخلاقًا سكونية هي التي توجد فعلاً، في لحظة معينة، ومجتمع معين، ثم تثبت في العادات والأفكار والمؤسسات، ويرجع

طابعها الإلزامي إلى ضرورة الحياة حياة اجتماعية، ممّا اقتضته الطبيعة» (م243، د290). نرى من قول برغسون إن الاخلاق الساكنة في هذه الحالة ليست حدًّا مثاليًّا أو نهاية نظرية نفكر فيها وإنما هي حقائق واقعة يجب أن تبدأ منها كل دراسة جدية للأخلاق والمجتمع. أي أنه يقصد بالأخلاق الساكنة ما يدعوه في مكان آخر بالأخلاق المختلطة، ولكنه لا يستعمل اصطلاح «الأخلاق المختلطة» إلّا فيما ندر. وفي بقية هذا البحث سنستعمل عبارة «الأخلاق الساكنة» بهذا المعنى العام ما لم نبين خلاف ذلك. وأخيرًا، يجب أن نذكر أن المعاني الثلاثة لعبارة «الأخلاق الساكنة» ، كما وضحناها، لا تشير إلى صورة الضغط بمعزل عن مضمونها، ولا إلى المضمون بمعزل عن صورته وإنما تشير دائمًا إلى الصورة والمضمون معًا. ولكن يجب أن نتذكّر دائمًا أن الصورة هي التي تضفي على محتويات الأخلاق المغلقة «أخلاقيتها» وتعطيها طابع الوجوب والإلزام الذي تتّصف به ولو انتقلت المحتويات ذاتها إلى صورة ثانية كصورة الانجذاب مثلاً لتحوّلت إلى أخلاق مفتوحة وحركية. لذلك يقول برغسون أنه بالإمكان تحويل القيم التي تشكل جزءًا من الأخلاق المغلقة، مثل: الإخلاص والتضحية والإحسان ونكران الذات إلخ...، من مجال السكون إلى مجال الحركة بمجرد إخراجها - عن طريق النفس المنفتحة - من صورة الضغط وإدخالها في صورة الانجذاب المحض (م42 - 44، د31 - 32).

يعتبر برغسون الواجب جوهر الأخلاق الساكنة. ويبدو لأول وهلة أن رأيه في طبيعة الواجب بسيط جدًّا، تمامًا كما بيّناه في عرضنا المختصر لنظرية الأخلاق المغلقة. وقد ورد معنا في ذلك العرض أن برغسون يردّ الواجب الأخلاقي إلى الضغط الذي يمارسه المجتمع على الأفراد من خلال عادات معينة وأن الفرد لا يشعر بهذا الضغط إلّا عندما يحاول تجاوز تلك العادات أو عندما يحاول السّير على طريق غير الطريق التي رسمها المجتمع[1]. لذلك،

(1) لا شك أن القارىء يتساءل هنا: ألا توجد حالات معينة يعتبر فيها تجاوز هذه العادات والانحراف عنها واجبًا أخلاقيًّا بحد ذاته؟ أعتقد أن جواب برغسون يجب أن يكون بالنفي لأن مثل هذا التجاوز يأتي إما نتيجة لتهاون المكلف وإما نتيجة للتأثير الذي تمارسه عليه شخصية ممتازة فيستجيب لنداء القيم التي تتمثّل فيها وإما نتيجة للانجذاب الصوفي. والواجب الأخلاقي - كما يفهمه برغسون - غريب عن جميع هذه الحالات ولا علاقة له بها.

يقول برغسون بأن الأصول التي ينبع منها الواجب هي في مستوى أدنى من مستوى العقل.

لقد لمّحنا من قبل إلى دراسة الأب كوبلستون التي قدّم فيها تحليلاً واضحًا (ولكن جزئيًا) لفكرة الواجب عند برغسون، وبالرغم من أن محاولته مفيدة جدًّا فإنها تبدأ بنظرة خاطئة إلى رأي برغسون في طبيعة الواجب. يقول كوبلستون إن إحساس الفرد بالواجب (بالنسبة لبرغسون) ليس إلّا ضغط المجتمع عليه ليسلك سلوكًا يتلاءم مع المعايير والعادات والمبادىء السائدة في ذلك المجتمع[1]. ولكن قد يؤدي هذا القول إلى سوء فهم للعلاقة القائمة بين الضغط الاجتماعي والواجب الأخلاقي في نظرية برغسون لأنه مرّ معنا أن الإنسان يقوم (في معظم الأحيان) بواجباته ويحقق التزاماته تجاه الآخرين وتجاه المجتمع دون أن «يشعر» بأي ضغط على إرادته. وعلى سبيل المثال عندما أقوم بواجبي وأسهر على أخي المريض فأنا لا أفعل ذلك تحت تأثير إحساس معين أدعوه «الإحساس بالضغط الاجتماعي»، كما أننا عندما نقوم بواجبنا نحو أطفالنا ونرسلهم إلى المدرسة مثلاً، فإننا لا نفعل ذلك دائمًا تحت تأثير إحساس واضح محدد ندعوه «الإحساس بالواجب» هذا لا يعني بالطبع أننا لا نشعر أبدًا بالضغط الاجتماعي على صورة إحساس واضح معين (ندعوه «الإحساس بالواجب»)، وإنما الفكرة التي يهدف إليها برغسون هي أن الضغط الاجتماعي يشكّل جزءًا لا يتجزّأ من خبرة كل إنسان وعاملًا أساسيًّا في تكوين «الأنا الاجتماعية» حتى أننا لا نشعر به بصورة محددة إلّا فيما ندر. يقول برغسون عن الواجب: «حتى إذا صار مشخّصًا تمامًا وجدناه مصحوبًا بميل نكاد ـ لفرط ما ألفناه ـ أن نحسبه طبيعيًّا؛ وهو يجعلنا نقوم في المجتمع بالوظيفة التي تكلها إلينا مكانتنا. وما دمنا نتساق مع هذا الميل، فنحن لا نكاد نشعر به، فما نتبيّن قوته وسلطته إلّا إذا ابتعدنا عنه، كما هو الأمر في كل عادة متأصلة» (م28، د12).

---

(1) يقول كوبلستون: «وكما رأينا، يعتقد برغسون أن الفرد يشعر بالضغط الاجتماعي على صورة الإحساس بالواجب» (المرجع المذكور سابقًا، ص251).

سنحاول الآن تحديد المعاني المتعددة التي يحملها اصطلاح «الواجب» عند برغسون:

أ) تبيّن لنا في السابق أن برغسون يربط بين الواجب الأخلاقي وبين العادات الاجتماعية. أي أن الواجب - بهذا المعنى - لا يختلف عن جملة العادات التي ينمّيها المجتمع في كل فرد من أفراده وفقًا للقيم والمعايير الأخلاقية السائدة فيه، لذلك يصحّ القول إننا نقوم بالواجبات والالتزامات التي رسمها لنا المجتمع تمامًا كما نستسلم لعادة مكتسبة، أي بدون أي جهد أو مشقّة زائدة. وبعبارة أخرى، الواجب - بهذا المعنى - ليس إلّا جهاز العادات الاجتماعية التي تربط أجزاء المجتمع البشري الواحد بعضها إلى بعض مثلما تشدّ الغريزة أجزاء المجتمع الحيواني وتعمل على تماسكها تماسكًا تامًا. لذلك نراه يقول: «إن الإلزام الذي نلقاه في أعماق شعورنا، والذي يربطنا ببقية أعضاء المجتمع، كما يدلّ على ذلك اسمه، هو رابطة شبيهة في نوعها بالرابطة التي تشدّ أعضاء قرية النمل أو خلية النحل، بعضها إلى بعض» (م82).

ب) يبيّن لنا هذا القول الدور الذي يلعبه الواجب الأخلاقي أو الاجتماعي في المجتمعات البشرية كما يراه برغسون. ولا نشعر بإلزام الواجب، بالنسبة إليه، بصورة واضحة ولا نحسّ بالضغط الاجتماعي بصورة محددة ما لم نشعر أولاً أننا على وشك تجاوزهما. لذلك كان على كوبلستون أن يقول إننا نشعر بالضغط الاجتماعي على صورة الإحساس بالواجب فقط عندما تكون إمكانية تجاوز هذا الواجب مطروحة أمامنا وعلينا أن نختار بينها وبين القيام به. وبما أن الحياة الاجتماعية، كما يراها برغسون، هي نظام من العادات المتأصلة فينا نشعر أننا ملزمون كلما واجهنا إغراء لتجاوز إحدى هذه العادات. (م20، د24)، نستنتج إذن أن المعنى الثاني لاصطلاح «الواجب» عند برغسون ينطوي على ثلاثة عوامل:

1) الضرورة الطبيعية للتماسك الاجتماعي الذي يتحقّق عن طريق جهاز واسع من العادات المتأصلة في أفراد المجتمع الواحد.

2) إدراك الفرد أنه باستطاعته ألّا يمتثل للواجبات الأخلاقية التي حدّدها المجتمع له ولغيره.

3) إحساسه بضغط على إرادته يدفعه نحو الامتثال لهذه الواجبات كلما حاول إهمالها مما يولّد فيه إحساسًا داخليًّا بالإلزام أو الواجب الأخلاقي.

يجب أن نوضح مرة أخرى، أننا عندما نتكلّم عن تأثير الضغط الاجتماعي على إرادة الفرد، فإننا لا نقصد التنويه بقوة خارجية تشبه الضغط الذي تضعه المدرسة على التلاميذ الصغار ليتعلّموا جدول الضرب مثلاً، كما أننا لا نشعر بالضغط الاجتماعي كقوة خارجية تدفعنا في اتجاه معين دون غيره. يصف برغسون الضغط الذي نتأثر به عندما نفكر بتجاوز عادات متأصلة «بالضغط الاجتماعي»، لأن هذه العادات نمت فينا وتأصّلت وفقًا لمتطلبات المجتمع وأوامره وقيمه ومبادئه، وليس لأننا نشعر بهذا الضغط كقوة خارجية نعزوها للمجتمع. بعبارة أخرى، الضغط الاجتماعي يأتي إذن من داخلنا شأنه تمامًا كشأن شعورنا بالقوة التي تدفعنا إلى الاستمرار في نهج معين من السلوك الروتيني كلما فكرنا في تجاوزه. الأنا الاجتماعية هي مركز الشعور بالواجب ومصدره لأنه هي التي تربطنا بالمجتمع وبواسطتها نشاركه في تماسكه وتآزره[1].

---

(1) ليشرح برغسون هذه الفكرة يذكر، على سبيل المثال، حارس الغابة الإنكليزي الذي حدثنا عنه الكاتب «راديارد كيبلنج» (م26،د10). كان هذا الحارس يعيش وحيدًا في إحدى غابات الهند، لكنه، مع ذلك، كان يرتدي كل مساء ملابسه الرسمية قبل تناول طعام العشاء. ويبيّن هذا المثال حقيقتين: أولًا مدى سيطرة المجتمع على حياة الفرد، وثانيًا أن الفرد لا يحسّ بالضغط الاجتماعي على صورة قوة خارجية صادرة عن البيئة المحيطة به لأن الضغط الذي كان يدفع الحارس إلى ارتداء ملابسه الرسمية في الوقت المحدد لذلك لم يكن صادرًا عن أي عوامل خارجة عن نفسه أو عن ذاته الاجتماعية. ومن الجلي أنه لو حاول هذا الحارس، في يوم من الأيام، أن يخرج هذا العُرف أو أن يتجاوز هذه العادة فإنه لا بد سيشعر بكل وضوح بقوة الضغط الاجتماعي على إرادته تدفعه للاستمرار في نهج سلوكه المعتاد الذي يرضى عنه المجتمع حتى لو لم يكن هذا المجتمع موجودًا حوله الآن. غير أن هذا المثال يبيّن لنا أن فكرة برغسون الرئيسة تلاشي جميع الفوارق الأساسية بين الإلزام الأخلاقي والواجب الاجتماعي من جهة وبين العرف الاجتماعي والتقاليد الموروثة من جهة أخرى. ولأن برغسون يلاحظ أن الضغط الاجتماعي كامن خلف هذه الظواهر فإنه يضعها كلها على المستوى نفسه. لنفترض أن الحارس المذكور يشعر بضغط على إرادته ليستمرّ في سلوكه المعتاد قبل العشاء، هل يعني ذلك أن ارتداء الملابس =

ج) المعنى الثالث لمصطلح «الواجب» عند برغسون يتمثّل بما يسميه «بمجموع الواجب» (Le tout de l'obligation). يتجلّى تأثير الضغط الاجتماعي على الأفراد - بالنسبة لبرغسون - في ضغوط معينة وعادات جزئية لو مثّلت لنا بمعزل عن بعضها البعض لما كان لها إلّا أهمية ضئيلة لأنها تكون عندئذٍ واجبات صغيرة وتافهة، ولكن الواقع هو أن هذه العادات والواجبات الجزئية تسند بعضها بعضًا لتشكل نظامًا عضويًا متماسكًا يهب لكل جزء من أجزائه شيئًا من سلطة الكل. فعندما نطيع أمرًا معينًا فإن مرد طاعتنا ليس هذا الأمر الجزئي فحسب، وإنما جميع الأوامر الأخرى التي تتضمنها أخلاق مجتمعنا وجميع عادات الطاعة التي نشأنا عليها، تلتقي كلها لتزيد من سلطان هذا الأمر وتأثيره على إرادتنا. يعلّق برغسون على الطاعة التي نوليها لآبائنا ومعلمينا فيقول: «إلّا أننا كنا نقدّر أن وراءهم شيئًا هائلاً أو قل غير محدود يجثم على كواهلنا بواسطتهم. وذلك هو المجتمع كما سوف ندعوه» (م19، د1-2). ثم يصف برغسون «مجموع الواجب» بالكلمات التالية: «إذا تصورنا أن الواجب يجثم على إرادة الأفراد جثوم العادة، وأن كل واجب من الواجبات يجرّ وراءه كتلة الواجبات مجتمعة متراكمة ويستفيد من وزنها كلها ليحدث ما يحدثه فينا من ضغط حصلنا على «مجموع الواجب» (م34، د19).

إن الانطباع الذي تتركه أقوال برغسون حول هذا الموضوع يتلخّص بأن مجموع الواجب هو كتلة العادات والواجبات الجزئية بوصفها وحدة عضوية متماسكة تعمل على تقوية أجزائها من جهة وعلى تغذية كيانها من هذه الأجزاء من جهة أخرى. ولكن المسألة ليست بهذه البساطة، إذ يعطينا برغسون تفسيرًا آخر لمجموع الواجب، يختلف عن التفسير الذي تعرّض له منذ لحظة.

يصف برغسون مجموع الواجب بأنه «عصارة مركّزة»[1] لآلاف العادات

= الرسمية في ساعة معينة أصبح واجبًا أخلاقيًا ولم يعد تقليدًا اجتماعيًا راسخًا فحسب؟ إننا ملزمون اجتماعيًا على التقيد بآداب المائدة مثلًا ولكننا لا ننظر إلى إهمال هذه الآداب على أنه انحراف أخلاقي لأننا لا نعتبرها واجبات أخلاقية، بالرغم من الضغط الاجتماعي الشديد الذي نتعرض له لكي نتقيّد بها. وبعبارة أخرى لا تميز نظرية برغسون تمييزًا واضحًا بين الواجب الأخلاقي، وبين التقليد الاجتماعي ويعتبر هذا من أبرز نقاط ضعفها.

(1) Quintessence.

الخاصة التي تعوَّدنا بها أن نخضع لآلاف المطالب الخاصة للحياة الاجتماعية. (م32، د17). يبدو لنا أن برغسون يتكلّم عن مجموع الواجب بمعنى الماهية العامة التي تشترك فيها جميع الواجبات الجزئية وعادات الطاعة الخاصة. أي أن مجموع الواجب هو «العصارة المركزة» الكامنة خلف جميع هذه الواجبات والعادات. ثم يكشف برغسون النقاب عن طبيعة هذه «العصارة المركزة» بقوله: «كل عادة من هذه العادات التي يمكن أن تسمى بالعادات الأخلاقية عادة ممكنة. ولكن مجموع هذه العادات، أي عادة اتخاذ العادات، باعتبارها أساس المجتمعات، وشرط وجودها، سيكون له من القوة ما للغريزة، سواء من حيث الشدة أو من حيث الانتظام. وهذا هو تمامًا ما أسميناه بمجموع الواجب» (م35، د21).

نلاحظ هنا أن تفسيره لفكرة مجموع الواجب يختلف عن التفسيرات الأولى في أن التفسير الجديد يتخلّى عن القول بأن مجموع الواجب هو جهاز العادات والواجبات الجزئية باعتبارها وحدة عضوية متماسكة ويدخل فكرة جديدة تقول بأن مجموع الواجب هو «عادة اتخاذ العادات»، وقد قال أيضًا إن هذه العادة هي أساس المجتمعات، وجوهر جهاز العادات الاجتماعية التي يتكوّن منها الواجب الأخلاقي. بعبارة أخرى، نرى أن مجموع الواجب بهذا المعنى الجديد هو:

1) عادة اتخاذ العادات، التي يعتبرها برغسون شرطًا لازمًا لوجود المجتمعات.

2) الجوهر الأساسي و«العصارة المركزة» لمجموعة العادات الجزئية باعتبارها نظامًا عضويًا متماسكًا يلزمنا عن طريق جزئياته.

وهكذا نجد أن جوهر الواجب الأخلاقي هو حقًّا عادة اتخاذ العادات. اعتقد أن ما يريد برغسون قوله هو التالي: إن الأساس الذي ترتكز عليه كتلة عاداتنا الاجتماعية هو ميل بدائي أو قوة أصيلة على اكتساب واتخاذ العادات، وتتحكّم هذه القوة الأولية - ضمن حدود طبعًا - بحياة المجتمع. ويشبّه برغسون هذا الميل البدائي - كما رأينا في قوله أعلاه - بالغريزة من حيث شدتها وانتظامها. ويصفه في موضع آخر بأنه «غريزة بدائية» ويسميه

«بالغريزة الاجتماعية التي وجدناها في أعماق الواجب الاجتماعي» (م36 - 37، 40). وبعبارة أخرى، أن هذا الميل البدائي ليس إلّا غريزة غرضها اتخاذ العادات واكتسابها لصيانة التماسك الاجتماعي، وبما أنها تتجلّى في كل العادات الاجتماعية التي نكتسبها، وكل الواجبات الاجتماعية الجزئية المفروضة علينا يدعوها برغسون «بمجموع الواجب» و«بعصارته المركزة». نستنتج إذن الأخلاق الساكنة والواجب يرتدّان في جوهرهما إلى نشاط غريزي، يعتبره برغسون في مستوى أدنى من مستوى العقل، وسنعود إلى هذه النقطة في حينها.

بعد أن بيّنا المعاني المختلفة لاصطلاح «الواجب الأخلاقي» عند برغسون سنحاول الإجابة على السؤال التالي: ما هو منبع الأخلاق الساكنة بالنسبة لبرغسون؟ أو بعبارة أخرى ما هو مصدر الإلزام الأخلاقي في نظريته؟ من السهل الرد على هذا السؤال بجواب بسيط يقول: إن الضغط الاجتماعي هو مصدر الإلزام الأخلاقي. إلّا أني أعتقد أن الجواب الصحيح أعقد من ذلك بقليل، لأنه يمكننا الإجابة على هذا السؤال على مستويات مختلفة. أولاً، هناك المستوى الميتافيزيقي البحت، حيث يعتبر برغسون الوثبة الحيوية المنبع الأصلي والمصدر المطلق ليس للأخلاق المغلقة فحسب، بل لجميع الأشياء والظواهر على الإطلاق. ولنتبيّن هذا الأمر بوضوح علينا أن نعود إلى كتابه «التطور الخالق». يقول برغسون: إن التيار الحيوي لا يستطيع أن يتغلب، دائمًا، على مقاومة المادة ليستمرَّ في الاندفاع قُدُمًا، ولذلك يضطر لمسايرة المادة والخضوع لها خضوعًا جزئيًا إلى أن يتيسّر له أن يرتفع بها من جديد إلى مستويات أعلى من التنظيم الحيوي والتعقيد العضوي. ويقول إن وجود الأنواع الحية والمجتمعات الحيوانية والبشرية ناتج عن الوهن الذي يصيب التيار الحيوي بسبب مقاومته المستمرة للعادة، فهي إذن «وقفات» مؤقتة على طريق الحياة، ولا بد أن يعود إليها التيار فيما بعد ليتخطاها ويتجاوزها. ويضطر التيار الحيوي بسبب هذا الوهن أن يكرّر نفسه في أفراد متشابهين ينتمون إلى نوع واحد بدلاً من أن يستمرّ في الخلق أجناس جديدة دون انقطاع أو توقف. وتتجه طاقات التيار الحي، في النقاط التي توقفه عندها، نحو المحافظة على الأنواع والأفراد التي نتجت في تلك الوقفة، أي تتحوّل طاقته الباقية إلى حركة دائرية مغلقة ضمن نطاق النوع

الواحد أو المجتمع الواحد عوضًا عن أن تكون حركة أمامية خلاّقة، تتخطّى الوقفة نحو إبداع جديد (م57). لذلك يقول برغسون: إن الحركة التي نجدها في المجتمعات المغلقة هي من نوع الحركة الآلية الرتيبة التي تكرّر نفسها دائمًا، وهذا يعني أن الأخلاق المغلقة قائمة على السلوك الروتيني الذي يكرّر نفسه دون أي تجديد أو إبداع، وليشرح برغسون فكرته عن التيار الحيوي وكيف يولد المجتمعات والأنواع يشبهه بحركة عادية في المكان فيقول: إنه من عادتنا أن نعتبر كل حركة إلى الأمام وكأنها تناقص في المسافة بين نقطة السير (الموجودة فعلًا) ونقطة الوصول التي ليس لها وجود فعلي ولن يكون لها أي وجود فعلي، ما لم يتوقّف المتحرك عندها. ومع أننا ننظر إلى الحركة على هذا النحو حين تبلغ غايتها غير أن هذا لا يعني أن الحركة بحد ذاتها (أو قبل أن تصل إلى غايتها) هي اقتراب من غاية محددة بصورة مسبقة إذ لم يكن ثمة وجود لهذه الغاية قبل توقف الشيء المتحرك. لكن عندما ننظر إلى طبيعة الحركة بعد أن يتوقف المتحرك تبدو لنا وكأنها كانت متجهة نحو غاية معينة (م73 0 74). كذلك الأمر بالنسبة للوثبة الحيوية أنها تخلق الغايات والأطراف كلما توقّفت في نقطة معينة، وكل واحدة من هذه الوقفات تولّد إما نوعًا جديدًا من الأنواع الحية وإما مجتمعًا إنسانيًّا جديدًا، وإما شخصية عبقرية. والمهم في ذلك هو أن تجليات الوثبة الحيوية ليست إلّا خلقًا وإبداعًا حقيقيًّا ولم يكن بالإمكان التنبؤ بها بالرجوع إلى ما تقدَّمها من تجليات سابقة. ولكن عندما ننظر إلى عملية الخلق بعد أن تكون قد تمّت وانتهت. يبدو لنا وكأن الوثبة الحيوية كانت تسير نحوها وكأنها متجهة نحو غاية معينة أو نحو هدف محدد.

إذا انتقلنا إلى مستوى من التعليل غير المستوى الميتافيزيقي المطلق نجد أن البحث عن مصدر الأخلاق الساكنة يعود بنا إلى فكرة برغسون في مجموع الواجب. وقد بيّنا أن هذه الفكرة تشير إلى غريزة طبيعية بدائية تقوم على أساسها المجتمعات ويسميها برغسون بعادة اتخاذ العادات بعبارة أخرى، يثبت برغسون وجود نوع معين من الغريزة الكامنة تحت النشاط العقلي والجماعي في المجتمع وتحت جملة عادات الطاعة التي يكتسبها الفرد، ووظيفة هذه الغريزة هي أن تضمن وجود أخلاق في المجتمعات البشرية ولكن دون أن تحدد مضمونها الفعلي أو أن تعين أيًّا من تفاصيلها ودقائقها، أي أنها

تتطلّب «أن يكون ثمة واجبات» (م38) دون أن تكون مسؤولة عن طبيعتها وتفاصيلها. وغايتها في ذلك تحقيق تماسك المجتمع بدفع أفراده إلى القيام بأعمال تكون لصالح المجموع بغض النظر عما إذا كانت في مصلحة الفرد الخاصة أم لم تكن. ولو بقي سلوك الإنسان على هذا المستوى الغريزي البدائي لسار بكل إخلاص مع تيار العادات الاجتماعية ولحقّق جميع الواجبات والالتزامات التي ترسمها الجماعة، ولقام بجميع الأعمال التي تهدف إلى تماسك المجتمع وتآزره وبذلك لن يختلف بشيء عن النملة التي تحيا في سبيل القرية، أو النحلة التي تعيش في سبيل الخلية. ويجب ألّا يغيب عن بالنا هنا أن جميع ما قلناه يصدق على كل المجتمعات البشرية مهما اختلف مضمون أخلاقها ومهما تباينت الواجبات والشرائع والمبادئ التي تعيش بموجبها لأن عادة اتخاذ العادات ليست مسؤولة عن هذا المضمون، إنها «صورة فارغة» بإمكانها أن تتعلق بأي نوع من المحتويات الأخلاقية مهما كانت. ولكن يقول برغسون إن الإنسان يتميّز بالعقل والذكاء لذلك يستطع أن يتهرّب من واجباته الاجتماعية والتزاماته الأخلاقية تجاه المجتمع وتجاه الآخرين إذا كان له منفعة شخصية في ذلك. وكتب حول هذا الموضوع السطور التالية: «إن الفعالية العقلية التي قد تخيّرنا في الواقع بين المصلحة الشخصية، والمصلحة الغيرية يربض تحتها جوهر أصيل هو الفعالية الغريزية التي أقامتها فينا الطبيعة منذ البداية، ويكاد فيها أن يختلط ما هو فردي بما هو اجتماعي» (م45، د33).

نرى إذن أن المصلحة الشخصية (أو الفردية) تكاد أن تكون متحدة مع المصلحة الغيرية (كما هي بالفعل في قرية النمل وخلية النحل) على مستوى الغريزة التي يدعوها «بعادة اتخاذ العادات» . أما على مستوى الحياة الاجتماعية، فإن المصلحة الشخصية لا تنسجم دائمًا مع المصلحة الغيرية (أي مع مصلحة المجتمع عامة) لأن «الكائن العاقل، في سعيه وراء مصلحته الشخصية، يعمل في الغالب غير ما تقتضيه المصلحة العامة» (م45، د33). ويركّز هذا القول انتباهنا على الفوارق بين العقل وبين هذا الميل الغريزي الذي نحن بصدده. يعتبر برغسون العقل ملكة يستعملها كل إنسان ليواجه بواسطتها مصاعب الحياة ويتغلب عليها بقدر الإمكان، ولذلك لا يتفق العقل دائمًا في اتجاهاته مع اتجاهات الغريزة التي تهدف دائمًا إلى صالح المجموع

وإلى منفعة النوع والتي لا تحفل بمصلحة الأفراد إلّا إذا كانت ضرورية لمصلحة المجموعة. يقول برغسون عن العقل: «إنه ملكة يستخدمها الإنسان في التخلّص من صعوبات الحياة، ولن يسير في اتجاه قوة تعمل في سبيل النوع ولا تنظر إلى الفرد، إذا نظرت، إلّا ضمن النوع. إن العقل سوف يمضي إلى الحلول الأنانية مباشرة». (م90، د93). بالرغم من أن العقل سيمضي بطبيعته إلى الحلول الأنانية مباشرة، فإنه يضطر لأن يحسب حسابًا للميل الغريزي الذي يعمل لمصلحة النوع والمجموع، فيقنع نفسه «بأن الأنانية العاقلة ينبغي لها أن تدع للأنانيات الأخرى مجالها»[1] (م90، د93).

نستنتج إذن الحقائق التالية عن «عادة اتخاذ العادات» عند برغسون:

1) إنها غريزة قادرة على الارتباط بأي نظام معين من العادات والشرائع

(1) مرّ معنا أكثر من مرة أن برغسون يعتبر العقل نفعيًا في اتجاهاته وأنانيًا في منحاه واهتماماته. وأجد من المناسب هنا أن أعلّق على قولين من أقواله حول هذا الموضوع:
(أ) كتب برغسون ما يلي: «لكي نقاوم المقاومة ونستمسك بالطريق السوي، لا يغوينا عنه هوى أو رغبة أو فائدة، لا بد لنا أن الإنسان يجد ضرورة - لسبب من الأسباب - لأن يبرّر تمسكه بالطريق السوي الذي رسمه المجتمع له (بخطوطه العريضة) عن طريق الحجج المنطقية والتبريرات العقلية التي يقدّمها على أنها الأسباب التي منعته من الانصياع مع الإغراءات العديدة (مثل المنفعة الشخصية أو إشباع الرغبات الذات أو الأهواء الطارئة) التي تدعوه إلى الانحراف عن الطريق السوي. ولكن برغسون يؤكّد أنه لا علاقة لهذه الاعتبارات العقلية والمنطقية ببقائنا على هذا الطريق، ولا بابتعادنا عن الإغراءات المذكورة. مع أننا نريد إقناع أنفسنا وجيراننا بأننا فعلنا ما فعلناه حبًّا بالمصلحة العامة أو احترامًا المخير المطلق. وبذلك لا يترك برغسون لا للعقل ولا للاعتبارات العقلية أي دور فعّال أو تأثير إيجابي في سلوك الإنساني الاجتماعي وفي اختياراته الأخلاقية. غير أن برغسون لا يجيب على سؤال أساسي ينتج عن نظرته للعقل وهو: لماذا يميل الإنسان هذا الميل الشديد إلى إيراد المبررات العقلية لأفعاله واختياراته طالما أن العقل لا يلعب دورًا فعّالًا في تحديد سلوكه؟ ومن جهة أخرى، ألا يبين ميلنا إلى تبرير بواعثنا ودوافعنا واختياراتنا أن هذه المبررات قادرة ولو إلى حد ما - على التأثير في سلوكنا الأخلاقي وتوجيهه.
(ب) يقول برغسون أيضًا: «إن كل ما يستطيعه العقل هو أن يورد الحجج ويبدو أنه يحق لنا دومًا أن نردّ عليها بحجج أخرى» (م57، د67). يجب أن نكون حذرين إزاء هذا القول، لأنه إذا أخذناه على علاقته وتتبعناه إلى نتائجه المنطقية يؤدي بنا إلى موقف خطير يشبه موقف السوفسطائيين الذين قالوا إن الحجج العقلية بحد ذاتها متكافئة في قيمتها ومتساوية في تأثيرها، ولذلك استنتجوا أنه بإمكاننا أن نورد الحجج والبراهين العقلية لصالح أو ضد أية قضية مهما كانت. ولا أعتقد أن برغسون يريد أن يعتنق مثل هذا الرأي المتطرف الذي يؤدّي بنا إلى نوع من الريبية الفكرية المحض.

والمبادىء التي تشكّل مضمون الأخلاق المغلقة في المجتمعات البشرية دون أن تكون مسؤولة عن هذا المضمون أو عن أي من تفاصيله.

2) لو عزلنا هذه القوة الغريزية عن مضمونها لتبيّن لنا أنها صورة محض يمكن تعبئتها بأي مضمون أخلاقي نريد.

3) إنها القوة المحركة الماثلة في محتويات الأخلاق المغلقة، وهي تعمل لصيانة هذه الأخلاق والمحافظة على تماسك المجتمع وتآزره.

4) إنها القوة الكامنة خلف الضغوط والعادات الاجتماعية التي تجرّ الفرد إلى القيام بواجباته وتحقيق التزاماته والابتعاد عن الإغراءات التي تدعوه إلى الانحراف عن الطريق السوي. بعبارة أخرى، نجد أن «صورة الضغط المحض» التي ميّزناها في مطلع هذه الدراسة التي لا تختلف بشيء على الإطلاق عن فكرة «مجموع الواجب» إذا أخذناها بمعنى الميل الغريزي الذي يسميه برغسون «بعادة اتخاذ العادات»[1].

رأينا في السابق أن صورة الضغط المحض تتعلق بمضمون ومحتويات الأخلاق الساكنة وتعطيها طابعها «الأخلاقي» والسكوني والإلزامي. وبإمكاننا الآن أن نضيف الحقائق التالية عن طبيعة هذه الصورة:

---

(1) يبين هذا التفسير الذي قدمناه حقيقة هامة بالنسبة للمنهج الذي يتبعه برغسون في دراساته وهو يقول: بهذا الشأن أن منهجه يتبع «خطوط الواقع حتى تلتقي في نقطة واحدة هي النتيجة التي ننشدها» (راجع: م232 - 227، د265 - 268، راجع كذلك «هنري برغسون» لكمال يوسف الحاج، حـ2، ص182 - 212، حيث أثبت المؤلف نصوصًا من كتاب برغسون «الطاقة الروحية» تتعلّق بشرح المنهج المذكور). ويستند هذا المنهج إلى دراسة مجموعات مختلفة من الوقائع، فإذا دلّت كلها إلى نتيجة معينة كان ذلك بمثابة ترجيح قوي لصدقها، وكلما تعدّدت مجموعات الوقائع التي تدل دراستها على هذه النتيجة زاد يقيننا بصدقها. ويمثل برغسون على منهجه بقوله: إن دراسة وقائع علم الحياة قادته إلى فكرة «الوثبة الحيوية». ومن جهة أخرى قادته دراسة وقائع التصوف وحياة المتصوفين إلى الفكرة نفسها مما زاد يقينه بصحتها. أما في ما يتعلق بالموضوع الذي نحن بصدده: تبين لنا أن دراسة.بعض وجوه الأخلاق المغلقة دلّت برغسون على وجود قوة كامنة خلف هذه الأخلاق سمّاها «صورة الضغط المحض». ومن ناحية أخرى قادته دراسته لواقع الإلزام الأخلاقي إلى قوة غريزية دعاها «بمجموع الواجب» أو «بعادة اتخاذ العادات». أي أن خطوط الوقائع تقاطعت عند حقيقة واحدة ولذلك قبل بها برغسون.

1) إنها ميل غريزي يهدف إلى صيانة الأخلاق المغلقة التي يتعلق بها عن طريق مقاومة كل نشاط، يقوم به الأفراد، يميل إلى تفكيك المجتمع وإضعاف تماسكه وتآزره.

2) إنها لا تختلف البتة عن الغريزة البدائية التي اعتبرها برغسون الأساس الذي تقوم عليه المجتمعات ودعاها «بمجموع الواجب» و«بعادة اتخاذ العادات».

3) يختلف هذا الميل الغريزي، عن باقي الغرائز المعروفة، وهو مستقل عنها لأن نشاطه وفعاليته لا تشبهان نشاطات الغرائز العادية. إنه صورة فارغة تكمن خلف جميع الغرائز الأخرى، وتحت جميع العادات التي نكتسبها مهما كان نوعها، إنه «القوة» أو «المقدرة» الأصيلة في كل كائن حي التي تجعله قادرًا على أن يكون له غرائز معينة وأن يكتسب عادات محددة.

لذلك يعتبر برغسون أن «مجموع الواجب» أو «عادة اتخاذ العادات» «غريزة كامنة»[1] ويشبّهها بالملكة البدائية الكامنة في عادة الكلام (م37، د22 - 23). إن ملكة الكلام كامنة وراء كل اللغات التي يتكلمها الإنسان كما أنها غير مقيدة بمضمون آية واحدة منها: أنها تتطلّب «أن يكون ثمة لغات تحكى»، ولكنها لا تحدد شيئًا على الإطلاق بالنسبة لمضمونها ومحتواها. نستنتج إذن أن هذه الملكة أو المقدرة الغريزية تكمن خلف ثلاثة أنواع من الغرائز المحددة وهي:

1) الغرائز (أو القوى الحيوية) التي تجعل الخلية تعمل لصالح الكل الذي تشكل جزءًا منه.

2) الغرائز التي تجعل النملة تعيش في سبيل القرية ليس إلّا.

3) الغرائز والعادات التي تمكّن الإنسان من أن يعيش في مجتمع متماسك متآزر.

أما العلاقة القائمة بين كل من هذه المجموعات من الغرائز المعينة وبين

(1) Instinct Virtuel.

الميل الغريزي البدائي الذي نحن بصدده، فهي كعلاقة الصورة بالمضمون أو الإطار بالمحتوى. يقول برغسون بهذا الصدد: «فالغريزة الاجتماعية في النمل مثلاً، وأعني بها تلك القوة التي تحدو النملة إلى أن تقوم بالعمل الذي قدر عليها بطبيعة تركيبها العضوي، لا تختلف اختلافًا جذريًا عن السبب الذي يجعل النسيج أو الخلية في الكائن الحي تعمل ما يحقق مصلحة المجموع. في الواقع، أننا نستشف ذات الضرورة كامنة خلف الواجب الأخلاقي» (م37 ـ 38، د24). بعبارة أخرى، إن منبع الأخلاق الساكنة هو ضرورة غريزية حيوية تقوم على أساسها جميع المجتمعات في الطبيعة. ولكن بحثنا عن منبع الأخلاق الساكنة لم ينته بعد، لأننا ميّزنا في الصفحات السابقة بين صورة هذه الأخلاق ومضمونها والنتيجة التي وصلنا إليها تحدد منبعها من ناحية الصورة فقط ولا تبيّن لنا شيئًا بالنسبة لمصدرها من ناحية مضمون الصورة ومحتواها.

أشرنا من قبل إلى أن أحد المعاني التي يعطيها برغسون لعبارة «الأخلاق الساكنة»، هي تلك الأخلاق البدائية التي برزت إلى الوجود مباشرة مع ظهور الإنسان والتي لا يمكن ردّها إلى عوامل أبسط منها. كتب برغسون حول هذا الموضوع قائلاً: «لقد رأوا أن المجرى التطوري بدأ بنقطة ما، فأرادوا أن يستنتجوا من ذلك أن هذه النقطة قد بلغت، هي أيضًا، بمجرى تطوري كذلك. على حين أن التطور السابق، كان يمكن أن يكون غير ما كان، بل من الممكن أن لا يكون قبل ذلك الحين تطور ما. ورأوا الأخلاق تغتني بالتدريج، فاستنتجوا، من ذلك أن ليس ثمة أخلاق بدائية لا ترد إلى غيرها، خلقت مع الإنسان. على حين أن هذه الأخلاق البدائية قد ظهرت منذ ظهر النوع الإنساني، وإن كان في المبدأ مجتمع مغلق» (م245، د292).

تبيّن لنا هذه الفقرة، أول ما تبيّن، أن برغسون يرفض استنتاجًا معينًا حول مصدر محتويات الأخلاق الساكنة. ويتلخّص هذا الاستنتاج في الكلمات التالية: إننا نلاحظ أن مضمون الأخلاق الساكنة ومحتوياتها تغتني باستمرار وتزداد تعقيدًا على مرّ الأجيال وعبر التطور الثقافي والحضاري الذي تمرّ به المجتمعات البشرية ولذلك نستنتج أن النقطة الأولى التي ابتدأ منها هذا التطور والتي انطلقت منها عملية الاغتناء، قد نتجت هي أيضًا من عملية تطور مماثلة. وبما أنه يرفض هذا الاستنتاج يعتقد أن الأخلاق البدائية التي ظهرت مع ظهور

النوع الإنساني لم تأتِ نتيجة لعملية تطور بطيئة. بعبارة أخرى، عندما ظهرت المجتمعات البشرية عند نقطة معينة من تاريخ تطور الحياة، فإن الطبيعة لم تكتفِ بغرس ميل غريزي بدائي في كل فرد من أفرادها (عادة اتخاذ العادات) وإنما أعطت هذه المجتمعات مضمونًا أخلاقيًّا بدائيًّا معينًا ارتبط به الميل الغريزي البدائي الذي تكلمنا عنه. أي أن برغسون يرفض الرأي القائل بأن الإنسان ظهر وهو لا يحمل معه سوى ميل غريزي بدائي (شبيه بمقدرته البدائية على الكلام) يجعله قادرًا على الحياة الاجتماعية ومن ثم تجمعت لديه محتويات الأخلاق بعاداتها ومبادئها وواجباتها عن طريق تطور ثقافي بطيء فتحققت بذلك الحياة الاجتماعية بمعناها الصحيح. يمكننا أن نشرح فكرة برغسون من زاوية التشبيه الذي أورده عن الميل الغريزي الأصيل عند الإنسان وبين مقدرته البدائية على الكلام. ولو طبّقنا فكرة برغسون التي نحن بصددها الآن على مسألة اللغة لحصلنا على الموقف التالي: عندما ظهر الإنسان لم يكن يحمل معه ملكة أصيلة على الكلام فحسب، وإنما ظهرت مع ظهور «لغة بدائية فجّة» لا ترد إلى عوامل أبسط منها، ولا يمكن تعليلها على أساس تطوري. وكانت هذه اللغة بمثابة المضمون الذي تحققت فيه ملكة الكلام. ولذلك يقول برغسون: إن هذه الأخلاق البدائية مرسومة في تركيب الإنسان العضوي. وإذا رجعنا إلى ما خطّه حول هذا الموضوع وجدنا ما يلي: «مهما تحضّرت الإنسانية ومهما تبدّل المجتمع فإن الاتجاهات الأساسية للحياة الاجتماعية قد بقيت على ما كانت عليه في البدء، نستطيع أن نكشف عنها، وأن نلاحظها، فنرى أن بنية الإنسان الأخلاقية، البنية البدائية الأساسية، إنما خلقت المجتمعات بسيطة مغلقة. وهذه الميول العضوية لا تبدو لشعورنا في وضوح، على أنها من أقوى العناصر التي يتألف منها الإلزام الأخلاقي. فمهما تكن أخلاقنا قد بلغت من تعقد، ورغم أنها تبطنت بميول ليست مجرد أشكال من الميول الطبيعية، ولا هي سائرة في اتجاه الطبيعة، فإننا إذا أردنا أن نرسّب ما في هذه الكتلة السائلة من إلزام محض لما حصلنا على غير هذه الميول الطبيعية» (م60 - 61، د53 - 54).

يتكلم برغسون بوضوح في هذه الأسطر عن «الميول العضوية والطبيعية» التي ترتكز إليها الحياة الاجتماعية، ويستند إليها الإلزام الاخلاقي. كما يقول بضرورة الكشف عنها عند دراستنا لبنية الإنسان الأخلاقية الأساسية والبدائية.

نرى أن المصدر الذي تنبع منه محتويات الأخلاق الساكنة هو ميول الإنسان العضوية والوظائف الحيوية التي يقوم بها باعتباره كائن حي[1]. نستنتج مما ورد معنا الحقائق التالية:

1) إن منبع الأخلاق من ناحية صورتها المحض، هو ميل غريزي بدائي يطلق عليه برغسون ثلاثة أسماء ليبيّن وظائفه المتعددة وجوانبه المختلفة، ولذلك يسمّيه «بمجموع الواجب» عندما يريد أن يبيّن أنه الغريزة الكامنة خلف جميع الواجبات التي يرسمها المجتمع، ويسميه «بعادة اتخاذ العادات» ليبيّن أنه الملكة أو القوة الكامنة خلف جميع العادات المحددة التي يكتسبها الإنسان شأنها تمامًا، شأن ملكة الكلام الكامنة خلف اللغات المعينة التي يتكلمها الإنسان مهما اختلفت وتباينت من حيث مضمونها. أخيرًا يسميه «بصورة الضغط المحض» عندما يريد أن يبين أنه القوة المحركة التي تؤثّر على الإنسان وتدفعه نحو إطاعة أوامر المجتمع في سبيل صيانة تماسكه ووحدته.

---

(1) أعتقد أن نظرية برغسون في الأخلاق البدائية، كما بيناها أعلاه، تتعرّض لصعوبات جمة لا يمكن التغلب عليها:

1- لو فرضنا جدلًا أن العلاقة القائمة بين ميول الإنسان العضوية والغريزية، وبين أفعاله وسلوكه علاقة وثيقة جدًا (كالعلاقة القائمة بين تكوين الحشرة العضوي وبين سلوكها) يتسنى لنا عندئذ أن نتصور، على نحو ما، كيف ترسم هذه الميول أخلاقه البدائية بشيء من التحديد، غير أنه يتعذر علينا في هذه الحال أن نعلّل كيف تجاوز الإنسان هذه الأخلاق أو أن نفسر التغيرات الدائمة التي تطرأ عليها علمًا بأن الميول العضوية والغريزية ثابتة (نسبيًّا) ولا تتغير.

2- ولكن الافتراض السابق غير صحيح، أن الإنسان لا يملك إلا عددًا ضئيلًا جدًا من الميول العضوية والغريزية التي ترتبط ارتباطًا مباشرًا وحتميًّا بردود فعله وأفعاله وسلوكه عامة ولذلك لا يمكن بأي حال من الأحوال، لهذه الميول أن ترسم أخلاقًا اجتماعيًّا محددة للإنسان مهما كانت هذه الأخلاق بدائية. في الواقع يقع برغسون ضحية وهم شبيه بالوهم الذي رفضه سابقًا: فإذا كان برغسون يعتبر أن الفكرة القائلة بأن التقدم الأخلاقي هو تحقيق مطرد لمثال أعلى نقترب منه بالتدريج من باب الوهم، ألا يحق لنا أن نعتبر من باب الوهم أيضًا، فكرته القائلة بأنه إذا نزعنا بالتدريج المكتسبات الحضارية والثقافية عن الأخلاق الساكنة، وصلنا إلى أخلاق بدائية محددة تفرضها الطبيعة على الإنسان؟ بإمكاننا أن نوافق جدلًا مع برغسون بأن الميل الغريزي الذي سماه «بعادة اتخاذ العادات» يلعب دورًا رئيسيًّا في صيانة الأخلاق الاجتماعية السائدة وأنماط السلوك المتبعة بعد تكوّنها وتبلورها ولكن لا يمكننا أن نوافقه بأن ميول الإنسان الغريزية قادرة على رسم نمط معين من السلوك الاجتماعي مهما كان بدائيًّا.

2) عندما نجرّد مضمون الأخلاق الساكنة ومحتوياتها من جميع المكتسبات الثقافية والحضارية التي تراكمت عبر الأجيال، لنكشف عن الأخلاق البدائية البحت القابعة تحتها نجد أن مصدرها ومنبعها ميول الإنسان العضوية والوظائف الحيوية التي يقوم بها باعتباره كائنًا حيًّا»[1].

(1) رأينا أن برغسون يُرجع الواجب إلى ميول غريزية يعتبرها في مستوى أدنى من مستوى العقل ويهاجم الفلاسفة الذين حاولوا أن يرجعوا الواجب إلى أسس عقلية. ولكن هل نجح برغسون في تصفية الواجب الأخلاقي من العوامل العقلية؟ وهل تمّ له أن يثبت أن مصدره الوحيد هو ميل أدنى من العقل؟
1- لو سلّمنا جدلًا مع برغسون بأن الواجب الأخلاقي يرتدّ برمته إلى ميل غريزي يهدف إلى المحافظة على تماسك المجتمع وتآزره وأن هذا الميل هو الأساس الذي تقوم عليه كافة المجتمعات في الطبيعة. فماذا يمنعنا عندئذٍ من أن نتكلم عن أخلاق قرية النمل وعن الواجبات التي يجب أن تحققها النحلة في سبيل تماسك الخلية؟ لماذا يحجم برغسون عن نسبة أخلاق بدائية للمجتمعات الحيوانية التي سارت شوطًا بعيدًا جدًّا في تحقيق التماسك الاجتماعي التام؟ لا شك أن الجواب هو: لأن الإنسان وحده يتمتّع بالعقل وبالمقدرة على الاختيار الواعي ولكن ألا يعني ذلك أنه لا أخلاق ولا واجبات ما لم تأخذ العقل بعين الاعتبار وأنه من العبث أن نتكلّم عن هذه الأشياء عندما نفصلها فصلًا تامًّا عن العقل؟ بعبارة أخرى أن الميل الغريزي ليس شرطًا كافيًا لظهور الأخلاق والواجبات (لنعتبره هنا شرطًا لازمًا) وبزوغ العقل في مجتمعات معينة هو هذا الشرط الكافي الذي يجعل ظهورها ممكنًا وضروريًّا. وباعتراف برغسون نفسه لا يمكننا حتى أن نذكر عبارتي الأخلاق والواجبات قبل ظهور مجتمعات يتمتع أفرادها بالعقل والتبصر.
2- مرّ معنا أن الإنسان - بالنسبة لبرغسون - لا يشعر بالواجب شعورًا واضحًا ومحددًا إلا عندما يغريه التفكير النفعي بأن يتجاوز واجباته وينحرف عن الطريق السوي. ويمثّل برغسون على ذلك بقوله: لنتخيل نملة ومض فيها شعاع من التفكير فإنها ستتساءل عن جدوى هذا الكد المستمر في سبيل الآخرين وفي سبيل مصلحة المجموع ولكن هذا التساؤل لن يدوم كثيرًا لأن الغريزة سترّدها بسرعة إلى عملها المعتاد (م34). تبيّن هذه الاعتبارات التي يذكرها برغسون أنه لولا تدخل العقل المباشر لما أحسّ الإنسان بالواجب ولاستمر في السير باتجاه العادة والروتين تمامًا كما تفعل النملة. نرى إذن أن التفكير عنصر أساس في بروز «الإحساس بالواجب» في وعي الإنسان، ولولا ذلك الشعاع من التفكير الذي طرأ على النملة لما شعرت بضغط القوى الحيوية عليها لترجعها إلى عملها المعتاد ولما ارتفعت عنها سيطرة الضرورة الصارمة التي تسيرها ولو لبضع لحظات فقط، وهي الوقت الذي استغرقه شعاع العقل في وميضه. لقد برز التساؤل وبرزت معه مشكلة الواجبات عندما بزغ العقل لا قبله! وهذا الذي حدث للنملة، في مثال برغسون، قد أصبح ملكة ثابتة في الإنسان، ولولاها لما شعر بالواجب ولما تكوّنت لديه أخلاق. فكيف يستطيع برغسون أن يسقط من حسابه الدور الذي يلعبه العقل في بروز «االإحساس بالواجب». =

= 3- يقول برغسون: «وإذن فما هو إلزامي محض في الالتزام ليس مأتاه العقل، فالعقل لا يعلل من الإلزام إلا ما فيه من تردد» (م91، د94). إذا سلّمنا بصحة هذا القول علينا أن نجابه سؤالًا هامًّا: هل بإمكاننا أن نتكلم عن الإلزام الأخلاقي على الإطلاق بدون عامل التردد الذي ينبع من العقل؟ والجواب هو قطعًا بالنفي لأن غياب التردد معناه حضور نوع آخر من الإلزام ألا وهو الإلزام الغريزي الصارم الذي تخضع له النملة، ولا يمكننا أن نتكلم عن الإلزام الأخلاقي في قرية النمل. فإما أن نعترف بأن العقل عامل أساسي في بروز الإلزام الأخلاقي وفي تكوينه، وإما أن نرتد إلى مستوى الإلزام الغريزي الصارم حيث يصبح كل كلام عن الأخلاق نوعًا من الهراء.

القسم الثاني

الدين الساكن

تمهيد

ليس في نيّتنا في هذه الدراسة أن نتناول بإسهاب نظرية برغسون في الدين[1]. غير أنه قبل أن نتطرّق إلى نظريته في الأخلاق المفتوحة يجب أن نناقش نظريته في الدين الساكن بشيء من التفصيل، ذلك أنها تتمم دراستنا لنظريته في الأخلاق المغلقة، إذ إن برغسون يعتبر الدين الساكن جزءًا جوهريًّا من تكوين المجتمع المغلق وعاملاً مدعمًا أساسيًّا للأخلاق الساكنة. لذلك نراه يقول: «إن الدين قد قام دومًا بوظيفة اجتماعية... وهي العمل على تدعيم مطالب المجتمع وشدّ أزرها...» (م23، د6).

يكشف الدين دومًا عن مظهرين: مظهر ساكن ومظهر حركي، ويتألف المظهر الأول من التشريعات والتقاليد والمعتقدات والتعاليم والطقوس والتنظيمات والخرافات والأساطير التي تدخل في صلب جميع الديانات المعروفة. ويرى برغسون أن هذه المظاهر الخارجية هي التي تعطي الدين طابعه السكوني. ولكن بالإضافة إلى تلك العناصر الساكنة هناك مجال في كل واحد منا للتعبير عن عاطفة دينية فردية تتفاوت في عمقها وإبداعها من شخص لآخر. وهو يعتبر أن الجانب الحركي في الدين هو طاقته على إثارة

---

(1) من أجل معالجة وافية للموضوع راجع:

Sunden, Hjalmar, **La Theorie Bergsonienne de la Religion,** Presses Universaires de France, Paris, 1940.

Adolphe, Lydie, **La philosophie Religieuse de Berson,** Presses Universitaires de France, Paris, 1946.

معظم المراجع العربية المذكورة في نهاية هذا البحث تحوي عرضًا مختصرًا لنظرية برغسون في الدين بصورة عامة.

هذا النوع من العواطف الدينية العميقة في الإنسان. ولذلك يميّز تمييزًا فاصلاً بين الدين باعتباره تجربة فردية خاصة (أي الدين الحركي) وبين الدين باعتباره مجموعة من المعتقدات والطقوس والتعاليم الساكنة المتحجّرة. وسنرى أن الدين الحركي الكامل والمطلق عند برغسون هو التصوف المسيحي. وإذا نظرنا إلى بقية الأديان، بما فيها من عواطف دينية خلّاقة وعميقة، من وجهة نظر الدين الحركي المطلق فإنها ستبدو ساكنة، ولكنها متفاوتة من حيث قربها وبعدها عن روح الدين المثالي. ومع أن برغسون يقرّ بوجود عاطفة دينية خلّاقة في جميع الأديان تدفع المؤمنين إلى تجاوز حدود المعتقدات الساكنة والتقاليد المغلقة، فإنه لا يعتبرها أديانًا حركية (من ناحية العاطفة طبعًا) إلّا بالمعنى الثانوي لهذه العبارة.

عرض وتحليل

سنحاول الآن تتبع أسس ومصادر الدين الساكن عند برغسون. ولتسهيل مهمتنا سنوجّه اهتمامنا إلى الأديان البدائية أكثر مما نوجهه إلى الأديان المتحضرة، لما فيها من تعقيد وتشعّب نتجا بفعل تطور الحضارات والثقافات التي انتشرت فيها هذه الأديان.

نستطيع القول بصورة عامة، بأن الدين الساكن - بالنسبة لبرغسون - ضرورة أساسية في كل المجتمعات البشرية لأن الإنسان كائن عاقل (أو ناطق). ولكن لا يعني هذا أن مصدر الدين الساكن هو العقل. إنه يعني فقط أن المجتمعات التي تتألف من كائنات عاقلة وحدها قادرة على أن تتدين وأن تؤمن بالخرافات والأساطير وما شابه ذلك. ويدور تفسير برغسون لوجود الدين الساكن وضرورته حول ثلاثة عوامل أساسية، وهي: الغريزة والعقل والملكة الخرافية (Fonction Fabulatrice). نظر برغسون ـ في كتابه «التطور الخالق»ـ إلى الغريزة على أنها أقرب من العقل إلى المصدر الأصلي للحياة لأنها تصل إلى غاياتها بصورة مباشرة دون أي توسط أو دوران، مما يجعلها قادرة على النفاذ مباشرة إلى التيار الحي الكامن خلف مظاهر الحياة. أما في كتابه «منبعا الأخلاق والدين» فإنه يعالج الغريزة على ضوء وظيفتها المحافظة، أي باعتبارها العامل الذي يصون تماسك المجتمعات وتآزرها، وعليه تتجلّى

الغريزة، أكثر ما تتجلّى، في المجتمعات الساكنة سكونًا تامًّا بدلًا من أن تتجلّى في الوثبة الحيوية كما تعبر عن نفسها في أبطال الإنسانية. وينظر برغسون، في الكتاب الثاني، إلى العقل على أنه مفعم بالفضول وحب الاستطلاع وميّال إلى الابتكار والاختراع والمجازفة مما يعرض النظام الاجتماعي للخطر، لما في هذه الميول من نزعات فردية لا تنسجم مع مصالح المجتمع الحيوية. أما الملكة الخرافية فهي المسؤولة عن الدين السكوني وما يحتوي عليه من معتقدات غيبية وأساطير وخرافات. أي يخترع الإنسان، بفضل هذه الملكة، الشخصيات الخرافية والأرواح والآلهة ويخلع عليها صورًا متباينة وأشكالاً متعددة[1]. إلّا أن برغسون لا يقتنع بتفسير الدين الساكن بمجرد إرجاعه إلى ملكة من ملكات النفس الإنسانية أنه يريد تفسيرًا أعمق يبيّن لنا لماذا توجد مثل هذه الملكة في الإنسان أصلًا. وهو يقول بهذا الصدد، إن الملكة الخرافية تسدّ حاجة حيوية لدى الإنسان عن طريق ما تنتجه من معتقدات يتألّف منها الدين الساكن. لقد اعتبرنا الملكة الخرافية العلة الفاعلة التي تفسّر وجود الدين الساكن ومحتوياته ولكن من جهة أخرى بإمكاننا أن نقول إن الدين الساكن يعلّل بدوره وجود الملكة الخرافية لأن حاجة المجتمع الحيوية إلى دين ساكن (مهما كان نوعه) أدّت إلى خلق هذه الملكة. كتب برغسون حول هذا الموضوع قائلًا: «أما الدين فهو العلة الوحيدة في وجود الملكة الخرافية هذه، وهي للدين نتيجة لا علة. فلا بد أن حاجة ما، وقد تكون فردية، إلّا أنها على كل حال اجتماعية، قد اقتضت من الفكر هذا النوع من النشاط (أي النشاط الخرافي) فما هي هذه الحاجة؟»[2] (م106، د112).

(1) بعبارة أدق تقوم الملكة الخرافية، بالنسبة لبرغسون، بوظيفتين أساسيتين: أولًا تشخّص الأشياء والأحداث وتنسب إليها أرواحًا تقطن فيها. ثانيًا تنسج من هذه المعطيات الخرافية الميثولوجيات الدينية المعقدة حيث تتحوّل الأرواح البسيطة التي كانت موجودة في الأشياء إلى آلهة ذات شخصيات مستقلة ومحددة.

(2) نستنتج مما ورد أن الملكة الخرافية هي العلة الفاعلة للدين الساكن وأن الدين الساكن (أو بالأحرى الضرورة الحيوية لوجوده) هو العلة الغائية لوجود الملكة الخرافية. ويثير هذا التعليل الغائي مشكلة في فلسفة برغسون، لأنه يفترض أن التيار الحيوي كان على علم مسبق (بصورة من الصورة) بأن المجتمعات البشرية ستحتاج إلى الدين الساكن وإلى =

من أجل أن نحدد هذه الحاجة التي تعمل الملكة الخرافية على سدها يجب أن نعود إلى الدور الذي يلعبه العقل في حياة الإنسان بالنسبة لبرغسون. يقول برغسون حول هذا الموضوع: «وأصبح التفكير يتيح للإنسان أن يبتكر وللمجتمع أن يتقدّم. ولكن تقدّم المجتمع أولاً بقاءه. والاختراع يعني المبادهة، والاعتماد على المبادهة الفردية يعرّض النظام الاجتماعي للخطر» (م117، د126). أي تبرز المعتقدات الدينية - بالنسبة لبرغسون - كرد فعل دفاعي ضد ما يجيء مع استعمال العقل من أثر مفكك لتماسك المجتمع. أي أن وظيفة الدين الساكن هي إبطال مفعول التأثيرات الخطرة على حياة المجتمع الناتجة عن طبيعة العقل واتجاهاته الفردية. هذه هي الحاجة الاجتماعية

= خرافاته ، ولذلك أوجد الملكة الخرافية، لسد تلك الحاجة، عندما خلق الإنسان ولكن إذا ذكرنا أن برغسون رفض النظريات الغائية في تعليل تطور الحياة وأنه لم يقبل بالتفسيرات الغائية للوظائف الحيوية في الكائنات الحية (راجع: ط50 - 56، 122، 123)، أدركنا أهمية المشكلة التي تكتنف تعليله الغائي لوجود الملكة الخرافية. ومن جهة أخرى، من المعروف جيدًا أن برغسون يستعمل بكثرة التعابير والاستعارات الغائية ليشرح أراءه الميتافيزيقية ولكنه ينبهنا دائمًا بألّا نذهب ضحية هذه التعابير والاستعارات ونعتقد بوجود غائية حقيقية ماثلة في تطور التيار الحيوي. في الواقع لقد أنذرنا مرات عديدة بألّا نحمل التعليلات الغائية معاني جدية لا يمكن أن تحملها. وعلى سبيل المثال يقول عن تقدم التيار الحيوي: «وبعد، فهل تتم هذه التقدمات في اتجاه واحد؟ والواقع أننا متى أسميناها تقدمات، نكون قد سلّمنا بأن اتجاهها واحد، وكل تقدم منها يكون عندئذٍ خطوة إلى الأمام. ولكن هذا ليس إلا تشبيهًا. فلو صحّ أن هناك اتجاهًا مرسومًا من قبل نتقدم فيه، لأمكن التنبؤ بالتجديدات الأخلاقية، وما كان عندئذ ثمة حاجة إلى جهد مبدع يخلق كل واحد منها، إذ يمكن أن يعرّف الأخير منها بتصور، ثم يقال إن التجديدات الأخرى تحتوي على مقدار أقل أو أكثر مما يتضمّنه هذا التصور، وأنها جميعًا كانت تسير إليه. ولكن الأمور لا تتخذ هذه الصورة إلا بنظرة رجعية، فالتبدلات كانت في الواقع كيفية لا كمية، وكانت تندّ عن كل تنبؤ» (م242، د288 - 289). بعبارة أخرى، يجد برغسون نفسه مضطرًا لاستعمال تعابير واستعارات غائية تلائم طبيعة الأشياء التي تمّ تطورها ودخلت في طور السكون، ليعبر عن حقائق حركية في تطور دائم، ولذلك يقول إن هذه التعابير والاستعارات هي من باب التشبيه ليس إلّا، ولا تعبّر عن حقائق واقعة. لذلك أجد أنه من الأفضل ألا نعتبر التعليل الغائي لوجود الملكة الخرافية أكثر من تشبيه، شأنه شأن جميع التشبيهات الغائية الأخرى التي تملأ مؤلفات برغسون.

الحيوية التي تسدها الملكة الخرافية بإفرازها للخرافات والمعتقدات والخيالات والغيبيات اللامعقولة التي تشكل جزءًا لا يتجزّأ من الدين الساكن. ومن الجلي أن وظيفة الدين عند برغسون ليست إلّا امتدادًا لوظيفة الأخلاق الساكنة، لذلك يمكننا أن نعتبر الإلزام الأخلاقي والواجبات الاجتماعية رد فعل دفاعي ضد الأفراد الذين يتهاونون في تحقيق واجباتهم بسبب نزعاتهم الفردية. وتبعًا لذلك، مهما بدت بعض المحرمات والمحظورات السائدة في المجتمع غير معقولة للفرد الذي يتأمّلها[1]، فإنها تظل «معقولة» من الناحية الجماعية لأنها لم توجد إلّا لتخدم مصالح المجتمع في التماسك والتآزر ولمحاربة القوى والميول التي تنزع إلى تفكيكه.

أما الوظيفة الثانية التي يقوم بها الدين الساكن في المجتمع فهي إبطال مفعول بعض الأفكار والتصورات التي يشكّلها العقل استنادًا إلى تجارب الإنسان والتشبّث بها، ولأنها تضعف من إخلاصه للجماعة ومن كده الدائم في سبيلها. والدين يحوي معتقدات مهمتها منع هذه الأفكار العقلية من التأثير على سلوك الأفراد. وأول مثال على هذه الوظيفة يتعلّق بفكرة الموت. عندما يلاحظ الإنسان أن كل من حوله صائر إلى الموت يستنتج أنه مائت هو أيضًا لا محالة، ولكن هذا الاستنتاج الذي يتوصل إليه العقل لا ينسجم مع طبيعة الحياة بل يعرقل سيرها لأنه يثبط عزيمة الإنسان ويضعف تشبثه بها، وكما يقول برغسون «فلئن كانت وثبة الحياة قد صرفت سائر الكائنات الأخرى عن تصور الموت فلا بد أنه مبطىء لحركة الحياة في الإنسان» (م124، د136). ولتبطل الطبيعة المفعول السلبي لهذا الاستنتاج العقلي تولد في الإنسان فكرة البقاء بعد الموت. وعليه يعتبر برغسون الدين الساكن «رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة قول العقل باستحالة اجتناب الموت» (م125، د137). أما المثال الثاني على وظيفة الدين الساكن فإنه يتعلق بمجال الأحداث الطارئة في حياة الإنسان التي لا يمكنه التنبؤ بها أو السيطرة عليها، وعلى سبيل المثال عندما يشد رجل وتر قوسه ليصيب هدفًا معينًا،

(1) يجب أن تبدو هذه المحرمات غير معقولة للفرد، طالما أن وظيفتها هي عرقلة نشاطه العقلي.

فإنه يدرك أن السهم، بعد انطلاقه، معرض إلى عدد لا يحصى من التأثيرات الممكنة (وغير المتوقعة) التي قد تمنعه من الوصول إلى هدفه. بعبارة أخرى، إنه يدرك أن بين عملية إطلاق السهم، وبين الهدف المعين مجالًا واسعًا للصدفة التي قد تتدخّل لتفسد التنسيق الذي أقامه بين الوسيلة وبين الغاية المنشودة. لذلك يستنتج العقل حقيقة أساسية عن مدى تأثير المصادفات والأحداث غير المتوقعة في حياة الإنسان ومدى ضآلة سيطرته الفعلية على سير الأحداث. وما دام تنسيق الوسائل بالنسبة للغايات نشاطًا رئيسيًا عند الإنسان فإن الحقيقة التي توصل إليها العقل لا بد أن تثبط عزائمه، وتبيّن له عبث التخطيط البعيد لنيل الغايات البعيدة. فلو فكر الإنسان الذي يشدّ قوسه بجميع الأحداث الممكنة التي قد تتدخل لتفسد عليه الوصول إلى غايته لتملكه اليأس وأقلع عن إطلاق سهمه بتاتًا. ولإبطال مفعول هذا الاستنتاج الذي توصل إليه العقل، ومنْعه من التأثير تأثيرًا سلبيًا على سلوك الأفراد وحياتهم، تولدت فكرة وجود قوى موالية للإنسان في هذا الكون تساعده على الوصول إلى مآربه وغاياته وتضمن له - إلى حد ما - سلامة التنسيق الذي يقيمه بين الوسائل والغايات من عبث المصادفات والأحداث الطارئة التي لا يمكنه لا السيطرة عليها ولا التنبؤ بها مسبقًا. وبالطبع، حالما تتكوّن لدى الإنسان فكرة وجود قوى مواليه له فإنه يكوّن فكرة وجود قوى مشابهة، ولكنها معادية تعيق خططه ومشاريعه، وبذلك يفسّر فشله كلما فشل في الوصول إلى غاياته. وعليه يعتبر برغسون الدين الساكن «رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة تصور العقل مجالاً للطوارىء مثبطًا يقع بين المبادرة إلى الفعل وبين الغاية المرجوة» (م132 - 133، د147).

تبيّن لنا مما ورد لماذا تتولّد الأفكار الدينية الأولية في وعي الإنسان بالنسبة لبرغسون. ومن هذه الأفكار تنسج الملكة الخرافية المعتقدات الدينية المعقدة والميثولوجيات الضخمة حيث تتحول القوى البدائية البسيطة التي تساعد الإنسان أو تعاديه إلى آلهة تتحارب وتتصارع فيما بينها وتتحكّم بمصيره.

لنعد الآن إلى مشكلة تحديد مصدر الدين الساكن. من الجلي أن مصدره غير المباشر هو العقل، لأن العقل لا يولد تصورات دينية أو أفكارًا غيبية ولكن نشاطه هو الذي يخلق ضرورة وجود الدين الساكن. ومن ناحية أخرى،

يقول برغسون ـ كما رأينا ـ إن الدين الساكن «رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة» مما يبيّن أن الطبيعة هي مصدره الأول والمباشر، ولكن ماذا يعني برغسون «بالطبيعة» في هذه العبارة؟ لقد شرح معناه عندما دلّنا على مصدر تصور الإنسان لقوى موالية له في هذا الكون، تساعده على النجاح وعلى بلوغ غاياته، وهو يقول: «والعقل الإنساني في الواقع قد اقتصر على فعل محدود في مادة يعرفها معرفة ناقصة كل النقص. ولكن دفعة الحياة موجودة، وهي لا ترتضي الانتظار، ولا تقرّ بالحاجز، وليست تهمها الطوارىء كثيرًا، ولا يعنيها ما تلقى في الطريق مما ليس بالمحدد. إنها تعمل في قفزات، ولا ترى إلّا النهاية. فالوثبة تطوي المسافة طيًّا. ولما كان لا بد للعقل من أن يكون على علم بهذا الاستباق، رأيت ثمة تصورًا ينبثق، هو تصور قوى مؤاتية تنضاف إلى العلل الطبيعية، أو تحلّ محلها، وتمدّ السير الطبيعي في أفعال تشاؤها هي، وتوافق أمنياتنا» (م132، د146). يمكننا أن نستنتج من قول برغسون إن الوثبة الحيوية هي المصدر الأساسي للأفكار والتصورات الدينية الأولية التي ينسج الإنسان حولها الدين الساكن بكل ما فيه من تعقيد وتشعّب. بعبارة أخرى، يعتبر برغسون «الطبيعة» مصدر الدين بمعنى أن الوثبة الحيوية هي العلة الميتافيزيقية المطلقة التي تفسّر وجوده. ولكن إذا انتقلنا إلى مستوى من التعليل غير المستوى الميتافيزيقي المطلق، نقول: إن الغريزة هي مصدر الدين الساكن ومنبع أفكاره الأولية. يقول برغسون: «نفترض وجود فعالية غريزية، ثم ينبثق العقل، فننظر هل نجم عن ذلك اختلال خطر. فإذا كان ذلك، هبّت الغريزة، فأوجدت هذا العقل الذي سبّب الاختلال تصورات ترد التوازن إلى ما كان عليه. وهذه التصورات هي الأفكار الدينية» (م131، د145). بعبارة أخرى، إنه يعترف، بكل صراحة، أن الغريزة هي التي تولّد الأفكار والتصورات الأساسية التي يتبلور حولها الدين الساكن. وفي موضع آخر نراه يتكلم عن «الحياة» و «الغريزة» باعتبارهما مصدر هذه الأفكار والتصورات التي تبطل المفعول السلبي للعقل كما شرحناه، وهو يقول: «وإذن فالعقل تراقبه الغريزة، أو قل تراقبه الحياة، المنبع المشترك للغريزة والعقل على السواء» (م150، د170). في الواقع، إن الدين الساكن باعتباره مجموعة من المعتقدات والمؤسسات والشرائع لا يختلف كثيرًا في تأثيره عن تأثير الغرائز الحيوية، لأنه يعمل لصالح التماسك الاجتماعي ويبطل مفعول التأثيرات التي تهدده أو قد تضعفه.

بقي علينا أن نوضح دور الملكة الخرافية في توليد الأفكار الدينية الأولية؛ بعد أن قلنا في الصفحات السابقة إنها مصدر الدين الساكن يجب أن نذكر هنا قول برغسون بأن العقل لا يزال يحتفظ ببعض الآثار الغريزية تحيط به كالهالة، لأن تطور الحياة لم يفصلهما فصلًا تامًّا بعضهما عن بعض. وهذا الأثر الغريزي الباقي هو العامل الذي يعلّل وجود الأفكار الدينية الأولية التي ذكرناها. بعبارة أخرى، يتكوّن في الإنسان رد فعل غريزي ضد بعض أوجه النشاط الخطرة التي يقوم بها العقل وضد الحقائق التي يتوصّل إليها ولكن الغريزة، في الإنسان، أضعف من أن تقاوم هذا النشاط بتدخّل مباشر كما تفعل بالنملة التي ومض فيها شعاع من التفكير، لذلك تلجأ إلى وسائل غير مباشرة فتزرع في عقله التصورات والأفكار الدينية الأولية لتغطّي حقائق العقل وتبطل مفعولها السلبي على الأفراد. إن الحقائق التي يتوصل إليها العقل (مثل حقيقة الموت وحقيقة الدور الذي تلعبه الصدف في حياة الإنسان) تثبط عزائمه وتضعف من تمسّكه بالحياة ومن تكريس نفسه لخدمة الجماعة التي ينتمي إليها، ولذلك تفعل الغريزة فعلها في العقل فتزرع فيه الأفكار الجينية كفكرة البقاء بعد الموت وفكرة القوى الموالية للإنسان. نستنتج إذن أن الملكة الخرافية ليست إلّا تأثير الغريزة على العقل. لتولج فيه تصورات خيالية تردّ بها على حقائق توصل إليها العقل بجهوده الخاصة عن طبيعة الكون الذي تعيش فيه. الملكة الخرافية ليس غريزة، إنها الاسم الذي يعطيه برغسون لنوع معين من التفاعل بين بقايا الغريزة في الإنسان وبين العقل الذي يميّز الإنسان عن غيره من الكائنات الحية. وما أن تتولّد التصورات والأفكار الدينية الأولية نتيجة لهذا التفاعل حتى تباشر مخيلة الإنسان بنسج الميثولوجيات الواسعة والمعقدة حولها. في الواقع يقول برغسون صراحة إن الغريزة هي التي تزرع في عقل الإنسان تصور قوى موالية له إلى جانب الحقائق الموضوعية التي توصل إليها بنشاطه العقلي عن طبيعة الكون الذي يعيش فيه. وهو يقول: «إن ترك العقل وحده، تحقق من جهله، وشعر الإنسان أنه تائه في خضم، ولكن الغريزة ساهرة. فها هي ذا تضيف إلى المعرفة العلمية التي ترافق العمل أو المتضمنة فيه، تضيف إليها الاعتقاد بقوى تحسب للإنسان حسابًا» (م151، د172). نرى إذن أن مصدر الأفكار الأولية. والرئيسية في الدين الساكن هي الغريزة. وليعطينا برغسون مثلًا واقعيًّا عن كيفية تأثير الغريزة في العقل وفي الأحكام الموضوعية

التي يشكّلها يشير إلى ردود فعلنا الطبيعية لكارثة هائلة وقعت أو هي على وشك الوقوع. ويستند هذا المثال إلى ملاحظة وليم جيمس لنفسه أثناء الزلزال الكبير الذي حدث في سان فرانسيسكو عام 1906. (م142 - 148، د161 - 167). وخلاصة ما يقول برغسون في الموضوع، هو أن العقل بحد ذاته عندما يواجه كارثة كبيرة، ككارثة الزلزال المذكورة، يصوّرها على حقيقتها أي على أنها حدث طبيعي هائل ناتج عن قوى عمياء، لا تحسب للإنسان حسابًا ولا يمكن السيطرة عليها، وتزيد هذه الصورة في الخوف والهلع الذي يصيب الإنسان عوضًا عن أن تخفّف من قلقه وتدخل شيئًا من الطمأنينة إلى قلبه. أي كما يقول برغسون: «إن تصور العلم للزلزال على نحو ما وصفه جيمس... هو أخطر التصورات على الإطلاق، لأن هذا العلم يكشف لنا الخطر ولا يزوّدنا بوسيلة نتفاداه بها» (م146، د165). ولكن الغريزة واقفة للعقل بالمرصاد وتتدخل لتخلق صورة أخرى للزلزال تخفّف من هلع الإنسان قليلاً وتقدّم له شيئًا من العزاء والطمأنينة. إنها «تشخّص» الزلزال وتعرضه على وعينا وكأن بيننا وبينه ألفة قديمة مما يخفّف من تأثير الخوف ويمنعه من شل قوانا شلًا كاملًا.

رأينا كيف أن العقل - بالنسبة لبرغسون - يثبت تصورات وأحكامًا عن العالم الخارجي تعرّض الإنسان والمجتمع للخطر لو صدّقها وسيّر حياته بموجبها، والدين الساكن هو الوسيلة التي تتدّخل لتبطل مفعول هذه التصورات والأحكام وتلغي تأثيرها على وعي الإنسان وسلوكه. لذلك يتألف الدين الساكن من مجموعة متماسكة من الأفكار الوهميّة والتصورات الغيبية والخرافات الخيالية والهلاسيات الفردية التي تحلّ محل تصورنا لحقيقة الكون كما يكتشفه العقل، وتحاكي تركيب تفكيرنا المنطقي المنظم وتماسكه فيقبلها الإنسان (باعتباره كائنًا عاقلاً) ويكيّف حياته بموجبها فيتجنّب بذلك الأخطار التي كانت حقائق العقل ستعرضه لها. بعبارة أخرى، بما أن الدين الساكن، بأفكاره وتصوراته وخرافاته، يقلّد التفكير المنطقي المنظم ويحاكيه بأن يعطينا صورة متماسكة عن طبيعة الكون، يعتبره برغسون الوسيلة الوحيدة لإبعاد الكائنات العاقلة عن الحقائق الخطرة التي توصل إليها العقل. وعلى سبيل المثال ما إن يكتشف العقل أن الموت حقيقة واقعة لا مفرّ منها حتى تبرز فكرة البقاء بعد الموت، وهي الفكرة الخيالية، التي تفرض نفسها علينا وكأنها حقيقة واقعة فتبعدنا عن الفكرة الصادقة التي كان من الأفضل لنا أن نبقى

بدونها. وبالتالي يسيّر الإنسان حياته ويخطّط مستقبله معتمدًا لا على الحكم الصادق، بأن نهايته المحزنة هي الموت، وإنما على أسطورة تقول له: إن الحياة الدنيا ليست إلّا مرحلة انتقال إلى حياة أخرى أسعد وأفضل. بالتالي يوفّر الدين الساكن للمجتمعات البشرية الفوائد التي توفّرها الغريزة للمجتمعات الحيوانية بصورة مباشرة.

يمكننا أن نستخلص من تحليل برغسون للدين الساكن النتيجة التالية: لو اقتصر الإنسان في معرفته على التصورات الصحيحة والأحكام الصادقة التي يشكّلها العقل عن الكون، دون أن يلجأ للمعتقدات الدينية والخرافات إلخ...، لما تمكن من أن يستمر في الحياة. ماذا يكشف العقل المجرد للإنسان عن طبيعة الكون؟ تؤكّد لنا التجربة الموضوعية والاعتبارات العقلية البحت أن الموت آتٍ لا ريب فيه، ولكنها لا تقدم لنا أي عزاء أو سلوى لتخفّف عنا وطأة هذه الحقيقة المؤلمة. ويبيّن لنا العقل أننا كائنات خاضعة للقوى الغريزية والاجتماعية التي تعصف بحياتنا وإذا بحثنا عن المبررات والأسباب التي تحدونا إلى سلوك الطريق الذي علينا أن نسلكه جاءنا الجواب «يجب لأنه يجب» ، هذا هو الأمر المطلق النهائي الذي لا يمكن تبريره مهما حاولنا. كما أن العقل يكشف للإنسان كونًا تعصف به قوى عمياء لا تحسب للإنسان حسابًا ولا تكترث لمصالحه ولا لمخاوفه وآماله، كما يكشف له مجالًا واسعًا من الاحتمالات والمصادفات، التي لا سيطرة له عليها، والتي تتدخل في شؤونه دومًا لتفسد خططه وتمنعه من الوصول إلى أعز غاياته وأسماها أن مثل هذه الصورة الموضوعية الباردة التي يكوّنها العقل عن الكون لا عزاء فيها ولا دفء ولا سلوى بالنسبة للإنسان. إنها لا تقدم له المبررات والأسباب الضرورية لتجعله يتمسّك بالحياة ويستمر في الصراع. يتساءل العقل: ما جدوى هذا الصراع إذا كان الموت سيضع نهاية لكل شيء؟ وما الفارق الحقيقي بين الإنسان الفاضل وبين الإنسان الشرير إذا كان العشب سينبت على قبريهما دون أي تمييز أو تفضيل؟ فلو صدّق الإنسان هذه الصورة الموضوعية التي يكشفها العقل عن طبيعة الكون سيقع فريسة اليأس وسيحتاج إلى قدر عظيم من الشجاعة (شجاعة اليأس) ليعيش حياة عادية وطبيعية. ولكن الدين الساكن هو الذي ينقذ الإنسان من براثن هذه الصورة المؤلمة للكون، فيقدم له صورة أخرى تقول له إن العالم

المحيط به يحسب له حسابًا ويهتم بآماله ومخاوفه ومُثُله، إنها تبثُّ فيه روح الإقدام والعزم وتخفّف عنه صدمة الموت بتصويرها أنها مجرد انتقال من حياة إلى أخرى، فتدخل بذلك على قلبه شيئًا من الطمأنينة والدفء والعزاء. ولكن يجب أن نذكر دائمًا أن الدين الساكن عندما يدخل الطمأنينة إلى قلب الفرد ويمنحه العزاء فيواجه القوى الكونية، التي لا تكترث له البتة، بمزيد من الشجاعة والإقدام، إنه (أي الدين) يحاكي الغريزة لأن هدفه صيانة الحياة والمحافظة على استمرارها. يقول برغسون حول هذا الموضوع: «إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي لا يضمن فعله، فيتردد ويتخبّط، ثم يبني مشاريعه، وهو مؤمل في النجاح، مشفق أن يخفق. هو الكائن الوحيد الذي يشعر أنه معرّض للمرض، وهو الكائن الوحيد الذي يعرف أنه ميت لا محالة. أما غيره مما في الطبيعة فيتفتّح ويزدهر في هدوء تام... ونحن نتنسم شيئًا من هذه الطمأنينة الصافية حين نكون في نزهة في الحقول نعود منها هادئين» (م185، د127 - 218). إن رغبة الإنسان في التغلب على هذا التردد والتخبط وفي قهر المرض والموت، هي التي تقوده إلى الدين الساكن، لأنه يعيد للإنسان شيئًا من تلك الطمأنينة الصافية ليواجه بها هذه الكوارث التي لا مفر منها. أي أن «الدين رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة ما في اشتغال العقل مما قد يشلّ قوى الفرد ويحلّ تماسك المجتمع» (م186).

لكن إن كان الدين الساكن يقتصر على مجرد معالجة هذه المشكلات التي تواجه الإنسان فإن التصوف يخلصه منها ويحرره من جميع المخاوف والمخاطر التي يكشفها له العقل. التصوف إذن، هو الوسيلة النهائية لخلاص الإنسان من هذا الكون الغاشم والتحرر من سيطرة قواه العمياء. إن الخلاص الذي يوفّره لنا الدين الساكن خلاص جزئي يصفه برغسون كما يلي: «إن الدين السكوني يربط الإنسان بالحياة، وبالتالي، يربط الفرد بالمجتمع، بأن يروي له أقاصيص كالأقاصيص التي يهدهد بها الأطفال» (م192، د225). ولأن هذه الأقاصيص، الناتجة عن الملكة الخرافية، تحاكي الحقائق الواقعة وتقلّدها فإننا نعمل بمقتضاها ووفقًا لها. ويعترف برغسون كذلك بأن التصوف يوفر لنا ذات الطمأنينة والسلوى التي يعطينا إياها الدين الساكن، وهو يقول: «فالصوفية، وإن سمَت بالنفس الإنسانية إلى مستوى آخر، فإنها كالدين السكوني، تضمن للنفس الأمن والطمأنينة» (م194، د227).

يلاحظ القارىء أن برغسون يرد ما يعتبره بالأفكار الأولية في الدين الساكن إلى الغريزة ويجعلها مسؤولة عن إنتاجها، وهذا التعليل يشبه كل الشبه قوله بوجود أخلاق بدائية وغريزية برزت إلى الوجود مع ظهور الإنسان. نستنتج من ذلك أن الأفكار الدينية الأولية والبدائية ظهرت في وعي الإنسان، حين بدأ يستعمل ذكاءه، لتحميه من المخاطر التي سيتعرض لها نتيجة للاكتشافات التي سيقوده عقله إليها. بعبارة أخرى، تشكّل هذه الأفكار الدينية الأولية نوعًا من التصور الديني البدائي الذي لا يرد إلى عوامل أبسط منه، والذي يكمن خلف جميع المعتقدات الدينية التي طوّرها الإنسان ويقبع تحت جميع الميثولوجيات التي نسجها خياله. ولكن كيف يتسنّى للغريزة أن تنتج تصورات كاملة ومعتقدات مركبة كالاعتقاد بالبقاء بعد الموت وبوجود قوى موالية ومعادية للإنسان في الكون؟ لا أعتقد أن الغريزة قادرة على إنتاج مثل هذه الأفكار المعقدة والتصورات المجردة. بالإضافة إلى ذلك، إن الحقائق لا تؤيّد قول برغسون بأن فكرة البقاء بعد الموت فكرة دينية أولية وبدائية. وعلى سبيل المثال عندما نرجع القهقرى في دراستنا للأفكار الدينية نجد أن تصور البقاء بعد الموت كان أكثر غموضًا وأقل تحديدًا مما هو عليه في العصور المتقدمة، حيث تظهر هذه الفكرة لأول مرة بصورة واضحة ومحددة. وقول برغسون بأن الهدف الأساسي من فكرة البقاء بعد الموت هو تعزية الإنسان وتخفيف عبء صدمة الموت عنه تتعارض مع حقائق معروفة: لأن الكثير من المعتقدات والتصورات البدائية المتعلقة بالحياة بعد الموت، لا تعزي الإنسان على الإطلاق لما فيها من تصور مخيف ووصف رهيب لما سيلاقيه الإنسان من أهوال بعد موت الجسد. فلو كان ادّعاء برغسون صحيحًا بالنسبة لهذه القضية كان يجب أن يكون تصور الإنسان البدائي للحياة الثانية على غير ما هو عليه بالفعل - في الواقع، إن الأديان التي تقدِّم العزاء للبشر تعتبر ظاهرة حديثة بالنسبة لتاريخ الدين الطويل. كذلك يجب ألّا يغيب عن بالنا أن بعض الأديان الكبرى (البوذية مثلاً) لا تقول بالبقاء بعد الموت على الإطلاق ولا يوجد فيها أي تصور لحياة ثانية بعد الحياة الدنيا. وهذه الاعتبارات تبيِّن أن فكرة البقاء بعد الموت ليست فكرة دينية أولية وبدائية على الإطلاق، خلافًا لما يدّعيه برغسون، مما يثير الشكوك حول ادعائه بوجود أفكار دينية بدائية وأولية بحت.

القسم الثالث

الأخلاق المفتوحة أو الحركية

عرض وتحليل

عندما ندخل مجال الأخلاق الحركية نتخطّى مستوى الإلزام الأخلاقي والضغط الاجتماعي وندخل مجال التطلّع والانجذاب إلى قيم تتمثّل في حياة شخصيات ممتازة نستجيب لندائها. وسنبدأ هذا القسم من دراستنا بتوضيح الأفكار الرئيسية التي يستند إليها برغسون في عرضه لفكرة الأخلاق الحركية. وسأحاول بادىء ذي بدء تحديد العلاقة القائمة بين هذه الأخلاق من جهة وبين الانجذاب من جهة أخرى، وذلك عن طريق تمحيص أقواله حول هذا الموضوع؛ كتب برغسون قائلاً: «حتى لقد يغيب عن نظرنا الضغط المحض، والتطلع المحض اللذان يؤثّران في إرادتنا، فما نرى غير التصور وقد انصهر فيه الموضوعان المتميزان اللذان كان يتعلّق أحدهما بالضغط، وثانيهما بالتطلع، فنحسب أن هذا التصور هو الذي يؤثّر فينا» (م68، د64). ثم يصف برغسون النفس المنفتحة بالكلمات التالية: «ومع ذلك فليس هذا الذي يملؤها بكافٍ لتحديد الوضع الذي اتخذته، لأنها تستطيع أن تستغني عنه كله؛ فصورتها ليست متوقفة على مضمونها، ولئن أتينا على ملئها، ففي وسعنا كذلك أن نفرغها. إن المحبة لتبقى في نفس المحب ولو لم يبق على وجه الأرض حيّ غيره» (م45، د64). تبيّن لنا الفقرة الأولى أن الانجذاب المحض يتعلق بمواضيع مختلفة وتبيّن الفقرة الثانية أن الانجذاب صورة محض مستقلة عن أي مضمون قد ترتبط به، ويمكن تفريغ هذه الصورة من محتوياتها الحالية وشحنها بمحتويات من نوع آخر دون أن تتأثر البتة. وكما قال برغسون تبقى المحبة في نفس المحب، حتى لو لم يكن على الأرض حيّ غيره لتنصبّ عليه هذه المحبة. نستنتج إذن:

1) إن العلاقة بين الانجذاب وبين الأخلاق المفتوحة هي علاقة الصورة

بمضمونها (أي الصورة بالهيولى) شأنها في ذلك شأن علاقة الضغط بالأخلاق الساكنة.

2) الانجذاب هو المبدأ المحرّك والفعال الماثل في محتويات الأخلاق المفتوحة بغض النظر عن نوعية هذه المحتويات. أي أنه العامل الذي يحدد ويعيّن سلوك الإنسان الأخلاقي ضمن نطاق ما يسمّيه برغسون «بالأخلاق الحركية» و «المجتمع المفتوح» .

3) إن «الماهية» التي تضفي على الأخلاق المفتوحة «أخلاقيتها» و«انفتاحها» و«حركيتها» ليست محتوى هذه الأخلاق وإنما مبدأ الانجذاب باعتباره الصورة التي تضم هذا المحتوى وتعطيه طابعه الأخلاقي المنفتح وتحوّله إلى نداء موجّه إلينا أو إلى قيم مجسدة ننجذب إليها، وبما أن الانجذاب المحض لا ينفصل، في الواقع، عن محتويات أخلاقية معينة ولا يمكن أن يوجد في حالته الخالصة أبدًا يعتبره برغسون حدًّا مثاليًا يمكن الاقتراب منه بدرجات متفاوتة ولكن يتعذّر تحقيقه في الواقع. يقول برغسون بهذا الصدد: «فالتطلع المحض حد مثالي كالإلزام الصرف» . (م83).

وقد يتساءل القارىء لماذا ترتبط صورة الانجذاب بمجموعة معينة من المحتويات الأخلاقية دون غيرها؟ ولا يمكننا الإجابة على أساس اعتبارات أخلاقية بحت، لأن حياة القديسين والمتصوفين وتعاليمهم هي التي تعطينا الجواب النهائي على هذا السؤال.

وبعد أن وضّحنا طبيعة العلاقة بين الانجذاب والأخلاق المفتوحة ننتقل إلى تحديد المعاني المختلفة التي يعطيها برغسون لعبارة «الأخلاق الحركية» :

(أ) يقصد برغسون، أحيانًا، بالأخلاق الحركية، حدًّا مثاليًا نقترب منه عندما نتخطّى مستوى الأخلاق الساكنة. بعبارة أخرى، عندما نتخطّى مستوى الإلزام والضغط نقترب من حد نظري نتصور فيه أن حياة الإنسانية تسير وفقًا لمبادىء المحبة الخالصة والانجذاب المحض. وأقرب شيء إلى هذا المثال الأعلى هو حياة القديسين. وتدلّ هذه النظرة على أن جميع المثّل الأخلاقية التي تحترمها المجتمعات الإنسانية وجميع مظاهر التعبير عن العطف والمحبة، مهما بلغت من التسامي والصفاء، تقصر عن المثال الأعلى بسبب

الشوائب التي تتسلّل إليها من مستوى الأخلاق الساكنة. لذلك يقول برغسون إن اهتمامنا بالانجذاب المحض لا يمكن أن يكون إلّا اهتمامًا نظريًّا (م56، د48). وهو يشرح فكرته عن هذا الحد المثالي عندما يتكلم عن المجتمع الصوفي الذي يشمل الإنسانية كلها ويمضي مدفوعًا بإرادة مشتركة إلى خلق إنسانية أكمل (م83، د84).

(ب) يقصد برغسون «بالأخلاق الحركية» حقائق واقعة وموجودة فعلاً في تاريخ الإنسانية. وبهذا المعنى تتحوّل الأخلاق الحركية من حد مثالي إلى واقع موجود أو كان موجودًا في السابق. وهو يقول بهذا الصدد: «إن هنالك أخلاقًا سكونية هي التي توجد فعلًا، في لحظة معينة، ومجتمع معين.، وهنالك أخلاق حركية، هي وثبة، وهي تتصل بالحياة عامة وتبدع...» (م243، د290).

ويبيّن هذا القول إن الأخلاق الساكنة والأخلاق المفتوحة موجودة باعتبارها حقائق واقعة لا كحدود مثالية نقترب منها. يقول برغسون أيضًا: «إنه من الصعب أن نقارن بين هذين النوعين من الأخلاق، لأنه لم يعد من الممكن العثور على أي منهما في حالته الخالصة» (د48). ويدل هذا القول بوضوح على أنه كان ثمة وجود لهذين النوعين من الأخلاق، بحالة خالصة محض، في السابق، وقد رأينا عند معالجتنا لموضوع الأخلاق الساكنة إن حالتها الخالصة هي الأخلاق البدائية الغريزية التي برزت إلى الوجود مع ظهور الإنسان. أما الأخلاق الحركية فقد وجدت بصورتها الخالصة في شخص يسوع المسيح وحياته وتعاليمه. يقول برغسون حول هذا الموضوع ما يلي: «وحسبنا أن نقرّر هذه الحقيقة، وهي أن الأخلاق الأولى كلما كانت تردّ بوضوح إلى واجبات غير شخصية كانت أقوى وأشدّ. وأما هذه فهي على عكس ذلك، فبعد أن تكون مبعثرة في قواعد عامة يقبلها العقل من غير أن تصل إلى أن تهزّ الإرادة، إذا بها تصبح جارفة قوية بنسبة ما، تنصهر قواعدها المتعددة العامة في وحدة إنسان فرد» (م43، د30 - 31). نلاحظ هنا أن برغسون يتكلّم عن قواعد الأخلاق الحركية وعجزها عن التأثير في حياتنا وعن جذب إرادتنا إليها ما لم تنصهر في شخصية إنسان متفوق وتتمثل فيها، عندئذٍ تكتسب هذه القواعد القدرة على تحريك إرادتنا والتأثير فيها تأثيرًا عميقًا. بعبارة أخرى، تتألّف الأخلاق الحركية من:

1) مجموعة من القواعد والتعاليم الأخلاقية.

2) حياة الشخصيات الفذة من أبطال الإنسانية والمتصوفين والقديسين. وتشكل هذه القواعد والتعاليم محتوى الأخلاق المفتوحة، بينما تشكل حياة المتصوف وشخصيته الصورة التي تضم هذا المحتوى وتصهره في بوتقة واحدة وتضفي عليه فعاليته وحركيته، أي تعطينا حياة المتصوف صورة الانجذاب المحض التي تتعلّق بقيم أخلاقية مثل: الوفاء ونكران الذات والإحسان إلخ... فتحولّها من مجرد عبارات وتعاليم نردّدها على مسامع الناس إلى قيم يعيشها المتصوف جاعلاً بذلك من نفسه أنموذجًا يقتدى به. يقول برغسون بهذا الصدد: «لقد تجسّدت هذه الأخلاق في شخصيات ممتازة كانت تنبجس في كل الأزمان. فقد عرفت الإنسانية، قبل أن تعرف القديسين من أهل المسيحية، حكماء اليونان، وأنبياء إسرائيل، و«أبطال البوذية» (م42، د59). نستنتج إذن أن الأخلاق الحركية، هي حياة هؤلاء الأبطال والقديسين والمتصوفين وتعاليمهم وتشكّل تعاليمهم مضمون الأخلاق الحركية ومحتوياتها بينما تشكل حياتهم وشخصياتهم - باعتبارها نماذج يُقتدى بها - القوى الفعّالة التي تجذبنا إلى تلك المحتويات.

ج) يقصد برغسون بالأخلاق الحركية التصوف المسيحي. كلما تقدم برغسون في شرح نظريته تبيّن لنا أن الأخلاق المفتوحة بمعناها المطلق والكامل هي الناحية الحركية من الدين المسيحي[1]. وعندما ننظر إلى بقية الأديان وبقية الحركات الصوفية في العالم من زاوية الدين الحركي الكامل والمطلق، تبدو لنا ناقصة مهما بلغت من التسامي والصفاء في تعاليمها. هكذا ستبدو لنا حياة حكماء اليونان وأنبياء إسرائيل وأبطال البوذية وتعاليمهم عندما ننظر إليها من قمة التصوف المسيحي. لا شك أن برغسون يعترف لهؤلاء بفضلهم العظيم في توسيع آفاق الأخلاق الساكنة التي سادت مجتمعاتهم وتقريباتهم من روح الإخاء الإنساني الشامل ولكنهم قصّروا عن الوصول إلى مستوى الأخلاق الحركية المطلقة، كما تتمثّل في تعاليم يسوع المسيح وحياته. بعبارة أخرى، يرى برغسون أن محتوى الأخلاق المفتوحة

(1) في الواقع أنه يعني متصوفة الكنيسة الكاثوليكية.

(بمعناها الكامل) هو تعاليم الإنجيل كما وردت في موعظة الجبل: «إن أخلاق الإنجيل هي في جوهرها أخلاق النفس المنفتحة» (م62). والمقابلات التي نجدها في تلك الموعظة (على لسان المسيح) بين «قالوا لكم...» وبين «وأنا أقول لكم...» تبين الفارق بين تعاليم الأخلاق الساكنة وتعاليم الأخلاق الحركية المطلقة والتعارض القائم بينها. ويشمل مضمون هذه الأخلاق مبدأ حرمة حقوق الإنسان وقدسيتها وحرمة الشخص الذي يقاس بقيمة من القيم (م73). أما بالنسبة لصورة الأخلاق الحركية، التي تشكل المبدأ الفعال الماثل في هذه التعاليم، فهي ليست إلّا حياة المتصوفين المسيحيين وشخصياتهم ومواقفهم وعلى رأسهم يسوع المسيح بذاته. لقد وجّه هؤلاء القديسون دعوة للإنسانية أملاً منهم في أن تستجيب لندائهم فترتفع إلى مستوى الإخاء الإنساني وتترك وراءها الأخلاق الساكنة. إن حياتهم هي انفعال عظيم (فائق للعقل) يعبّرون عنه بحبهم اللامتناهي للإنسانية جمعاء ويولدون منه مثلهم العليا وأفكارهم الأخلاقية السامية. ويؤثّر نداؤهم فينا بقدر ما يحرك في قلوبنا انفعالاً شبيهًا بالانفعال الخلّاق الذي يملأ حياتهم.

يجب أن نذكر أن المعاني الثلاثة لعبارة «الأخلاق الحركية» ـ كما وضّحناها في الصفحات السابقة ـ لا تشير، لا إلى صورة الانجذاب المحض بمعزل عن مضمونها ولا إلى المضمون بمعزل عن صورته، وإنما تشير دائمًا إلى الصورة والمضمون معًا. ولكن يجب أن نذكر دائمًا أن الصورة هي التي تضفي على محتويات الأخلاق المفتوحة «حركيتها» وتعطيها طابع الانفتاح والشمول. ولو انتقلت المحتويات ذاتها إلى صورة ثانية، كصورة الضغط مثلاً، لتحوّلت إلى أخلاق مغلقة. لذلك يقول برغسون إنه بإمكان القيم التي تشكّل جزءًا من الأخلاق الحركية مثل: الإخلاص والتضحية والإيثار والحرمة المطلقة التي تتّصف بها حقوق الإنسان، أن تنتقل بكل سهولة إلى مجال السكون ما لم تجسّدها النفس المنفتحة وتحركها، وما لم تتجسد بشخصية ممتازة تكون المثال الحي الذي يحتذي به بقية البشر ويحاكونه. وعلينا أن ننبّه كذلك إلى أن برغسون يميّز بين محتويات الدين المسيحي وبين صورته ويركز اهتمامه على الصورة التي يعتبرها العامل الأهم في المسيحية الحقيقية، لذلك يقول لنا: عندما ندرس حياة القديسين، لنترك «مسيحيتهم» جانبًا ولندرس الصورة بمعزل عن محتواها ومضمونها (م206).

ننتقل الآن إلى تحديد مصدر الأخلاق الحركية. وبإمكاننا أن نفعل ذلك على مستويات متعددة: أولاً هناك المستوى الميتافيزيقي البحت حيث يعتبر برغسون الوثبة الحيوية المصدر الأصيل للأخلاق الحركية، وهذا يعني أن مصدر كل من الأخلاق الساكنة والحركية واحد في نهاية الأمر. يقول برغسون ما يلي عن قوة الضغط الكامنة خلف الأخلاق الساكنة وعن وثبة المحبة الكامنة خلف الأخلاق الحركية: «حتى أن هذه الثنائية نفسها تغيب في الوحدة لأن «ضغط المجتمع» و«وثبة الحب» ما هما إلّا مظهران متامان للحياة التي تنصرف إلى صوْن الشكل الاجتماعي جملة وهو الصفة المميزة للنوع الإنساني منذ البدء، ولكنها تستطيع استثناءً أن تبدل وجه النوع على يد أفراد يمثل كل منهم جهدًا في التطور مبدعًا، حتى لكأنه ظهور نوع جديد» (م93، د98).

نرى إذن أن التيار الحيوي الخلّاق هو الذي ينتج الأنواع والمجتمعات في الطبيعة وهو أيضًا الذي يخلق القديسين والأبطال الذين يجسدون الأخلاق الحركية. أي أمامنا خطوتان تطوريتان تنتج أولاهما المجتمعات المغلقة بينما تخلق الثانية كبار المتصوفين والقديسين. ولكن الخطوة الثانية تختلف اختلافًا جذريًا عن الأولى ولا يوجد أي تجانس بينهما لأن من طبيعة هذا التيار أن يخلق الأشكال الجديدة جدة تامة والصور المتباينة تباينًا تامًا ولا سبيل إلى التنبؤ بها مقدمًا بالرجوع إلى منجزاته السابقة. وعندما يتكلّم برغسون عن هؤلاء الأبطال الذين تتجسّد فيهم الأخلاق المفتوحة، فيحطّمون أسوار المجتمعات المغلقة ويقودون الذين تجاوبوا مع ندائهم نحو التيار الحيوي الأصيل، نراه يقول: «فظهور كل نفس من هذه النفوس كان خلقًا لنوع جديد، مؤلف من فرد واحد، والدفعة الحيوية حقّقت، في فرد معين، من حين إلى حين، نتيجةً ما كان لها أن تتم لمجموع الإنسانية دفعة واحدة. وكل نفس من هذه النفوس تسجّل مرحلة من المراحل التي بلغتها الحياة في تطورها، وتجلّت، في صورة أصلية، عن حب هو جوهر الجهد المبدع» (م92 - 93، د96 - 97). نستنتج إذن أن الوثبة الحيوية هي مصدر الأخلاق الحركية بمعنيين اثنين:

1) إنها تخلق الأشخاص الذين يجسدون الأخلاق الحركية بصورة تشبه خلق نوع جديد من الكائنات الحية.

2) تمتلىء هذه الشخصيات الممتازة بحب لامتناهٍ يشمل جميع الأشياء على الإطلاق مصدره اتصالهم المباشر بالتيار الحيوي الخلّاق.

ويحدّد هذا الاتصال المباشر تصورهم للحياة الفُضلى ويبين لهم واجباتهم نحو الإنسانية برمتها. إنه القوة الروحية التي تمكّنهم من الوصول إلى مرتبة القديسين ويقول برغسون في وصفه لهؤلاء الأبطال: «ويبدو أن قادة الإنسانية العظام الذين قهروا حدود المدينة وتجاوزوا حواجزها قد دخلوا من جديد في مجرى الوثبة الحيوية» (م61، د55).

إذا انتقلنا إلى مستوى التعليل غير المستوى الميتافيزيقي المطلق نجد أن البحث عن مصدر الأخلاق الحركية يعود بنا إلى الانفعال الخلاق (أو العاطفة الخلاقة) الذي يطغى على كيان المتصوف والقديس. إن عواطفنا ومشاعرنا هي التي تستجيب لنداء البطل وهي التي تجذبنا نحو القديس لنقتدي به ونحاكيه، لأن نداء هؤلاء الأبطال يحرّك فينا انفعالًا عميقًا يولد في داخلنا حبًّا وولاءً يتجاوزان حدود المجتمع المغلق ويتجهان نحو الإنسانية جمعاء. وتتبيّن لنا أهمية الدور الذي يلعبه الانفعال في الأخلاق الحركية من قول برغسون: «كذلك رُسُل الأخلاق: (الأخلاق الحركية) للحياة في أسماعهم رنين عاطفي خفي، كالرنين الذي يشيعه إيقاع خفي، فيدخلوننا معهم في هذه الموسيقى، فنعبر عنها في حركة» (م47). إن هذه العاطفة التي يتكلّم عنها برغسون فائقة للعقل ولذلك يجب تمييزها عن بقية العواطف والانفعالات. لذلك يميّز برغسون بين نوعين من الانفعالات: النوع الأول ينتج عن حالة عقلية أو يلي صورة ذهنية ويتوقف عليها، لهذا اعتبر برغسون هذا النوع من الانفعالات في مستوى أدنى من مستوى العقل. (م50). أما النوع الثاني فيحدد طبيعته بالكلمات التالية: «أما العاطفة الأخرى فليست ناجمة عن تصور، فتعقبه، وتبقى متميزة عنه، بل هي سبب للحالات العقلية التي ستعقبها لا نتيجة لها. فهي حبلى بالامتثالات وهذه الامتثالات وإن لم تكن تامة التكوين، إلّا أن العاطفة ستنشلها من بذرتها بتطور عضوي» (م50، د40). من الجلي أن العلاقة القائمة بين هذا النوع من الانفعال وبين التصورات والأفكار هي علاقة العلة بالمعلول، (م53)، ولذلك يعتبره برغسون انفعالاً فائقًا للعقل. في الواقع يجعل برغسون من هذا

الانفعال الخلّاق مصدرًا لجميع الأفكار الجديدة والتصورات الأصيلة. لذلك يمكننا أن نقول إنه مصدر تعاليم الأخلاق الحركية ومنبع مضمونها، يقول برغسون بهذا الصدد: «ولسنا نرتاب في أن الانفعال الجديد هو المنبع الذي تصدر عنه عظائم مبدعات الفن والعلم والحضارة، لا باعتباره حافزًا يهيب بالعقل أن يعمل، ويهيب بالإرادة أن تدأب فحسب، فالأمر أبعد من هذا، فهناك انفعالات خلّاقة للكفر. والابتكار وإن كان عقليًا، فإن الانفعال جوهر الثاوي في أعماقه» (م49 - 50، د39). ويقول أيضًا: «فقبل الأخلاق الجديدة، وقبل الميتافيزيقا، هنالك الانفعال: يتجلّى من جانب الإرادة في وثبة، ويتجلّى من جانب العقل في تصور مفسر» (م54، د45). «وإذا أفسحنا للانفعال مجالاً كبيرًا في نشأة الأخلاق، فليس معنى هذا أننا أسّسنا (أخلاق عاطفة)، فإن الانفعال الذي تحدّثنا عنه قد يتبلور في امتثالات، فيغدو مذهبًا أخلاقيًا. ولكنك لا تستطيع أن تستنتج الأخلاق من هذا المذهب، وكذلك الأمر في كل مذهب آخر» (م53، د44).

من الجلي إذن أن برغسون لا يعتبر الانفعال الفائق للعقل سابقًا في وجوده على الأفكار الأخلاقية فحسب، بل على الأفكار والتصورات الميتافيزيقية أيضًا. أي أنه هو الذي يولّدها عندما يتبلور في قيم أخلاقية محددة وتصورات ذهنية معينة. ولكن الانفعال الخلّاق عند كل واحد من أبطال الإنسانية فريد في نوعه ويختلف عن الانفعال الذي يعيشه الآخرون. ولذلك يولّد أفكارًا وتصورات أصيلة وجديدة تعبّر عن شخصية ذلك العبقري وذاتيته. وكما ورد معنا ذكره يعتبر برغسون هذا الانفعال مصدر الإبداع في الفن والعلم والحضارة ،لأن الإبداع ـ بالنسبة إليه ـ يعني العاطفة قبل كل شيء[1] (م51).

---

(1) نلاحظ هنا أن الانفعال الخلاق الذي تتولد عنه الأفكار الأخلاقية والعلمية الجديدة والذي ترتد إليه أوجه الإبداع الفلسفي العديدة خال، في حالته الخالصة والأولية، من جميع العوامل الفكرية والعقلية. بعبارة أخرى، أنه حالة حدسية صافية من جميع الشوائب التصورية. لذلك يعتبره برغسون انفعالًا فائقًا للعقل ويشبّهه بحالات انفعالية محض مثل: الغبطة والحماسة والحب العنيف وبالانفعالات التي تثيرها فينا الموسيقى كالحزن والشفقة والتعاطف. ومن الجلي أن جميع هذه الأمثلة هي حالات انفعالية أولية ليس لها أي مدلول فكري أو عقلي على الإطلاق، ولكن الصعوبة التي تواجهها نظرة برغسون إلى هذا =

ويصل هذا الانفعال الخلّاق إلى أقصى حد من حدود التوتر في نفس المتصوف المسيحي عندما يتحد مع تيار الوثبة الحيوية ويندمج فيه، عندئذٍ يكون الانفعال معرفة حدسية مباشرة للحقيقة المطلقة أو اللّٰه. يقول برغسون بهذا الصدد: « من هذا الاتصال بالمبدأ المولد للنوع الإنساني، يشعرون أنهم يستقون القوة التي بها يحبون الإنسانية، وإنما أعني بالحب ذلك الحب الذي يستغرق النفس كلها ويبث فيها الحرارة» (م59، د52).

لنحدّد الآن بإيجاز كيف يكون الانفعال الفائق للعقل مصدرًا للأخلاق الحركية:

(أ) إنه مصدر الأخلاق الحركية باعتباره ناتجًا عن الاتصال الصوفي بالتيار الحيوي الخلّاق، والمحبة اللامتناهية التي يكنّها المتصوف للكون بأجمعه هي صورة من الصور التي يعبّر بها هذا الانفغال عن نفسه. بعبارة أخرى، الانفعال الفائق للعقل، بهذا المعنى، ليس إلّا الحدس الصوفي أو صورة الانجذاب المحض. أي أن جميع هذه التسميات تشير في الحقيقة إلى تجربة واحدة ذات وجوه متعددة.

(ب) الانفعال الخلّاق مصدر الأخلاق المفتوحة باعتباره القوة الفعّالة التي تحرّك أبطال الإنسانية والقديسين ليتخطوا حدود أخلاق المدينة ويتجاوزوها فيحولوا السكون إلى حركة وينفخوا الحياة بما كان ميتًا ومتحجرًا. إنه القوة التي تمكّنهم من أن يشملوا الإنسانية جمعاء بمحبتهم ورحمتهم، وأن يجعلوا من أنفسهم نماذج يجدر بنا جميعًا الاقتداء بها. هذا هو الانفعال الذي يثيره نداء المتصوف فينا (ولكن بصورة مخففة) فننجذب إليه ونحاكيه أملاً منا في أن نفوز بشيء مما فاز به.

(جـ) الانفعال الخلّاق هو مصدر الأخلاق الحركية باعتباره المصدر

= الموضوع هي كيف تتولّد الأفكار المجردة والتصورات العقلية عن انفعال خالص بعيد عن جميع ما يمتّ للعقل بصلة؟ وكيف يتحول هذا الانفعال المحض إلى مضمون فكري مجرد ومدركات عقلية واضحة؟ لا أعتقد أنه باستطاعتنا أن نستخرج من الحالات الانفعالية الخالصة التي يذكرها أي أحكام عقلية أو تصورات مجردة أو أفكار أخلاقية شاملة.

الذي تنتج عنه الأفكار الأخلاقية السامية والمثل العليا التي قال بها أبطال الإنسانية ودعوا إليها. ويقول برغسون: إن الانفعال لا يولّد الأفكار الأخلاقية الجديدة ولا يخلقها وكأنه يقترب منها باعتبارها غايات موجودة بصورة مسبقة وهو لا ينتجها عن طريق توسيع أفكار ومثل عليا قديمة وتطويرها، لأن إنتاج الأخلاق الجديدة عملية خلق حقيقية لا يمكن تعليلها بأي شيء خارج عن ذاتها.

نلاحظ أن تعليل برغسون لمصدر الأخلاق الحركية لا يترك أي مجال للعقل وللاعتبارات العقلية لتلعب دورًا في تكوين هذه الأخلاق. وعلى كل حال، إذا لم يكن للعقل دور يلعبه في مصدر الأخلاق فإنه يقوم بوظائف أخرى. يعتقد برغسون بضرورة وضع العقل في مكانته الحقيقية، باعتباره أداة لقضاء حاجات الإنسان الحيوية، حتى يتسنّى للإنسان أن يحرر نفسه من حدود التفكير التصوري فيتجاوز جميع الحواجز العقلية التي تقف بينه وبين اتصاله اتصالاً مباشرًا بالديمومة المبدعة. وكما ذكرنا سابقًا، يقول برغسون: إن العقل هو المستوى الذي تلتقي عليه القوة التي اعتبرها في مستوى أدنى من مستوى العقل والقوة التي قال عنها، إنها فائقة للعقل أي أن القوتين تلتقيان على مستوى التصورات العقلية والأفكار المجردة، ما يحدو بالعقل لأن يعمّم (تحت تأثير الانفعال الخلّاق) قواعد الأخلاق الساكنة ليجعلها شاملة وشبه مطلقة، كذلك تكتسب تعاليم الأخلاق المفتوحة - نتيجة لهذا اللقاء - شيئًا من قوة الضغط والدفع، بعد أن يكون العقل قد عبّر عنها بتصوراته ومدركاته العامة فتدخل بهذه الوسيلة في مجال الأخلاق الساكنة لتطورها وتوسع آفاقها. بعبارة أخرى، إن تعاليم الأخلاق الحركية لا تنتشر عن طريق المثال والقدوة والنداء فحسب، وإنما عن طريق الضغط أيضًا بعد أن يكون العقل قد حوّلها إلى أفكار جامدة فتكتسب شيئًا من الإلزام الأخلاقي السائد في المجتمعات المغلقة[1]. وعلى سبيل المثال، لقد ولّد الانفعال الفائق للعقل فكرة العدالة المطلقة والشاملة، ومن ثم يحدّد العقل

(1) إن التعاليم التي تنتشر بهذا الأسلوب ليست إلا صدّى ضعيف للتعاليم الأصلية التي لا يمكن أن تنتشر إلا عن طريق النداء والانجذاب.

هذه الفكرة ويوضّحها عن طريق تصوراته المجردة ويدخلها في صلب القوانين المعترف بها، فتصبح فكرة شائعة حتى لو لم يعرها المجتمع أدنى انتباه حقيقي على الإطلاق. ويقول برغسون إن فكرة العدالة المطلقة، باعتبارها تصورًا مجردًا، لا تؤثّر على إرادتنا ولا تجذبها. أما الانفعال الفائق للعقل الذي أنتجها كان بإمكانه أن يؤثّر فينا تأثيرًا إيجابيًا ويجذبنا إليه، وبإمكاننا أن نعود إلى ذلك الانفعال عن طريق تمحيصنا لفكرة العدالة المطلقة تمحيصًا دقيقًا حتى ندرك حدودها التصورية ونتخطّاها لنقتنص من جديد ذلك الانفعال الذي كان مصدرها وعندئذٍ سنعرف معنى العدالة المطلقة معرفة تامة ومباشرة. بالإضافة إلى ذلك، إن العقل ـ بالنسبة لبرغسون ـ عاجز عن أن يدرك تفوق الأخلاق الحركية على الأخلاق الساكنة لأنه عندما يقارن بينهما يظل بطبيعته متحيزًا للساكن والمغلق كما أن المعايير التي يلجأ إليها ليقوم بهذه المقارنة مشتقة من مجال السكون لا من مجال الحركة. لذلك ستبدو له تعاليم الأخلاق الحركية متناقضة بعضها مع بعض ومتنافية مع المبادىء العقلية والأخلاقية السائدة. بعبارة أخرى الحدس المباشر هو طريقنا لإدراك تفوق الأخلاق الحركية على الأخلاق الساكنة.

قبل أن ننتقل إلى مناقشة نظرية برغسون في التصوف أريد أن أتطرّق، بشيء من الإيجاز إلى بعض الاعتبارات الهامة حول علاقة الديمومة بالقيم والأحكام الأخلاقية:

1) يعرف كل دارس لفلسفة برغسون أن معطيات الوجدان البديهية تكشف لنا عن ديمومة مبدعة ومتصلة هي جوهر حياتنا الباطنية، ومن طبيعة هذه الديمومة ألّا تتصف بالكثرة الكمية والتجانس لأن هاتين الصفتين قائمتان على جمود حالاتنا النفسية وانفصالها بعض عن بعض. ويقول برغسون: إننا ننزع دائمًا، لأسباب عملية واجتماعية، إلى تقسيم تيار حياتنا الباطنة إلى لحظات متمايزة وحالات منفصلة وظواهر قائمة بذاتها. لا شك أن وصف برغسون لتيار حياتنا الباطنة (كما هو على حقيقته) على هذا النحو يضعها خارج نطاق الأحكام العقلية والمعالجة العلمية. وبما أنه صوّر الذات الحقيقية (الديمومة) على أنها عالم قائم بذاته، قوامه التغيرات الكيفية المحض، فمن الطبيعي ألّا تخضع لأي مقياس مشترك أو مبدأ كلي أو تقييم

موضوعي. بعبارة أخرى، وضع برغسون حياتنا الباطنة عبر التقييم الأخلاقي لأن الحكم الأخلاقي يقوم على التصنيف والقياس والمبادىء الكلية التي من شأنها أن تجزّىء الديمومة وتقسمها وتحوّلها من تغير كيفي محض إلى تغير كمي. فالحكم الأخلاقي إذن لا يمكن أن ينطبق إلّا على الديمومة المزيفة. وبمعنى آخر، عندما نندمج كليًّا في الديمومة ونعرفها معرفة حدسية بعينيتها وكثافتها وتدفّقها لا نستطيع تقييمها أو الحكم على مضمونها لأن أحكامنا في الحقيقة لا تقيّم إلّا وهمًا، أو رمزًا، أو ظلًّا لها، ولأن المعرفة الحدسية، باعتبارها تتطابقًا مع الديمومة، لا تزوّدنا بأي معايير أو مبادىء أخلاقية نستخدمها في عملية التقييم. وبما أن الديمومة بحد ذاتها لا تنطوي على سلّم من القيم (كما هي الحال بالنسبة لتصور الحقيقة المطلقة عند غيره من الفلاسفة) ولا تتجه نحو غاية معينة فلا يمكننا أن نستخلص من حدسنا لها أي معايير أخلاقية معينة. إن لهذه المعايير والمبادىء مصادر أخرى تتعلّق، أول ما تتعلّق به، بالذات الاجتماعية.

2) إن الديمومة الشاملة (أو التيار الحيوي) لا تتجه نحو هدف معين ولا تنتزع نحو تحقيق غاية فاضلة (أو شريرة) وهي لا تتدفق وفقًا لمبادىء ماثلة فيها تجعلها تميل في اتجاه معين دون غيره من الاتجاهات، إنها تجدّد وحرية وإبداع، وبعد أن تخلق ما تخلقه من الظواهر والكائنات يقوم الجدل بيننا فيما إذا كان عملها هذا خيرًا أو شرًّا، ولكن الديمومة لم يكن ليعنيها موضوع الخير والشر عندما خلقت ما خلقته. لذلك قلنا في السطور السابقة إن الديمومة بحد ذاتها لا تنطوي على سلّم من القيم ولا يمكن أن تكون مصدرًا لأي مبادىء كلية نقيم عليها أحكامًا أخلاقية، وعليه تمتنع المفاضلة بين الكائنات التي تبدعها الديمومة الشاملة (إلّا بصورة نسبية ولأغراض عملية واجتماعية بحت).

3) يجب أن ينتبه القارىء إلى أن العبارات التي يستخدمها برغسون في وصف الديمومة ذات مضمون غائي ومحتوى أخلاقي إيجابي، وعلى سبيل المثال إنه يصف مجرى الديمومة على أنه: «نمو» و«تقدم مستمر» و«تقدم خلّاق» و«نضج» و«إثراء» و«إبداع» إلخ... وجميع هذه العبارات ذات محتوى غائي ولها وقع حسن على أذاننا ومشاعرنا، إذ إننا درجنا على اعتبار

«التقدم» و«النمو» و«الإبداع» من الأمور المستحسنة والمرغوبة: وقد حدا هذا الأمر ببعض المتحمسين للبرغسونية إلى اعتبارها نظرة تفاؤلية نحو المستقبل تقول «بالتقدم المطرد» والسير الدائم من الحسن إلى الأحسن. ولكن إذا أمعنّا النظر في الديمومة لوجدنا أن طبيعتها في الخلق والإبداع فحسب، وهذا لا يعني على الإطلاق أن ما تبدعه الديمومة هو بالضرورة أفضل مما أبدعته في السابق. بعبارة أخرى، قد يعتبر الإنسان ما تبدعه الديمومة من أحداث «تقدُّمًا» إذا كان لخيره ولصالحه وقد يعتبره «شرًّا» إذا كان مضرًّا به وبمصالحه، وليس لدينا أية ضمانات تجعلنا نتوقّع الاحتمال الأول دون الثاني. إن نظرية الديمومة ليست نظرة تفاؤلية على الإطلاق وكل ما تسمح لنا به هو أن نأمل بأن تكون إبداعات الديمومة المستقبلة خيرًا، وكم من مرة خابت هذه الآمال! الديمومة تبدع وليس في وسعنا أن نعتبر هذه الإبداعات «تقدّمًا» (بالمعنى الأخلاقي) أو سيرًا من الحسن إلى الأحسن إلّا بنظرة ارتدادية تحكم على الماضي الذي تطوَّر وانتهى ودخل في عداد الأموات. أما عملية الخلق بحد ذاتها فلا شك أنها لا تحسب حسابًا لآمال الإنسان ومخاوفه ولا تأخذ بعين الاعتبار معاييره التي يحدّد بواسطتها الخير والشر. وجميع الأوصاف ذات المضمون الأخلاقي الإيجابي التي يطلقها برغسون على الديمومة ليست إلّا من باب المجاز والتشبيه والاستعارة.

4) يجب أن نلاحظ كذلك أن القضايا التي يثبتها برغسون عن طبيعة الحقيقة المطلقة هي، ككل القضايا الميتافيزيقية الأخرى، في ظاهرها وصف للواقع وليست إقرارًا لأي مثل أخلاقية أو معايير تقييميّة شاملة، أي أنها لا تستلزم أخلاقًا معينة دون غيرها ولا تجيب على السؤال الأساسي في الأخلاق: ماذا ينبغي عليّ أن أفعل؟ بالإضافة إلى ذلك أن أقوال المتصوف البرغسوني الذي اندمج اندماجًا كليًّا بتيار الديمومة وعرّفها معرفة مباشرة ليست إلّا وصفًا لتجربته وللحقيقة الروحية التي كُشفت له، وهي بذلك لا تنطوي على أية قيم أخلاقية معينة أو معايير تقييميّة تبين لنا بوضوح سبيل الخير من سبيل الشر. في الواقع عندما يتحد المتصوف بالوثبة الحيوية (أو الديمومة الشاملة) يصبح عبر الخير والشر ولا يعاني من المشكلات الأخلاقية التي لا يمكن أن تظهر إلّا على مستوى التمييز العقلي بين الخير والشر وبين الحق والباطل، إنه يعيش التيار الحيوي بكل توتره وكثافته فيحب

جميع الكائنات حبًّا غير متناهٍ ولكنه لن يكون في وسعه أن يستخلص من هذه التجربة أي مبادىء عامة أو قيمًا أخلاقية ثابتة لضبط أفعال الإنسان وتوجيه سلوكه. وقد أدرك بعض المتصوفين هذه الحقيقة ورأوا أن في حالة الفناء بذات اللَّه المتصوف عبر الخير والشر وفوق الكفر والإيمان والخطأ والصواب، وعلى سبيل المثال يقول الصوفي، أبو سعيد بن أبي الخير متحدِّثًا بلسان القلندرية:

لن نؤدِّي ما فرض علينا من واجب مقدس،

ما لم نذَرْ كل مسجد تشرق عليه الشمس - طاما

ولن يظهر المسلم حق المسلم،

ما لم يصرْ الإيمان والكفر واحدًا[1].

ويقول جلال الدين الرومي:

رجل اللَّه تصيِّره الحقيقة عالمًا.

رجل اللَّه لا يتلقّى العلم من كتاب.

رجل اللَّه من وراء الإيمان والكفر.

وعند رجل اللَّه يستوي الخطأ والصواب[2]...

لا شك أن برغسون دعا إلى قيم معينة مثل المحبة والعطاء والعدالة وحقوق الإنسان، غير أنه من العسير علينا أن نرى كيف اشتقّ هذه القيم والمبادىء الأخلاقية الكامنة خلفها من طبيعة الديمومة الشاملة وعلى أي أساس ميتافيزيقي يفاضل بينها وبين غيرها من القيم التي توجّه سلوكنا في اتجاه آخر؟ وحتى لو وافقنا مع برغسون بأن الديمومة «تيار من الحب» نظل ضمن نطاق أوصاف الحقيقة المطلقة دون أن نتعدّاها إلى إقامة أخلاق

(1) نيكلسون، «**الصوفية في الإسلام**»، ترجمة نور الدين شريبه، ص88.
(2) المرجع السابق، ص 91 - 92.

أساسها المحبة كما أن وصف الحقيقة الميتافيزيقية بأنها «إرادة عمياء»، لا يستلزم أخلاقًا أساسها هذه الإرادة. وقد عبّر برغسون عن هذه الحقيقة في الصفحات الأخيرة من المقدمة الثانية لكتابه «الفكر والمتحرك»[1]، فميّز بين وصف الواقع وتعليله وبين سن قاعدة للسلوك، وقال بأن الفيلسوف الذي يرجع جميع الظواهر إلى الحركة والتغير ليس ملزمًا بجعل التغير الدائم قاعدة لسلوك الأفراد والمجتمعات.

(1) La pensee et le Mouvant.

القسم الرابع

التصوف عند برغسون

يعرّف برغسون التصوف بصورة عامة كما يلي: «وفي رأينا أن غاية التصوف اتصال بالجهد المبدع الذي ينجلي عن الحياة، ومن ثم اتحاد جزئي به. وهذا الجهد هو شيء من اللّه، إن لم يكن هو اللّه ذاته، والصوفي الكبير هو ذلك الإنسان الذي يتخطّى الحدود التي رسمتها للنوع البشري ماديّته، ويكمل بهذا فعل اللّه. ذلك هو تعريفنا للصوفية» (م200، د335). ويدّعي بأن التصوف المسيحي وحده استطاع أن يتصل اتصالاً تامًّا بالجهد الخلّاق وأن يتحد معه، وبالتالي فهو يعتبر أن أنواع التصوّف الأخرى محاولات ناقصة لتحقيق ما حقّقه التصوف المسيحي. ولكي يدافع عن هذا الرأي ويبرّره عليه أن يبيّن لنا الأسباب التي جعلته يقول إن التصوف المسيحي وحده وصل إلى الغاية التي يهدف إليها كافة المتصوفين.

يؤكّد برغسون أن الحدس الصوفي يكشف لصاحبه ماهية الحقيقة الميتافيزيقية المطلقة بصورة مباشرة لا تعتمد على التصورات ولا وعلى العقل والأفكار على الإطلاق. بعبارة أخرى إن الحدس الصوفي تكثيف وامتداد للحدس الفلسفي الذي شرحه برغسون في مؤلفاته السابقة. وهذا يجعل من التصوف الكامل نوعًا من المعرفة الفائقة للعقل تحقق، مباشرة ودفعة واحدة، أهداف البحث الفلسفي وغاياته دون اللجوء إلى أساليبه العقلية والجدلية التقليدية. إن في وسع العقل أن يتبيّن حدوده وحدود ملكاته التي تقف عاجزة أمام الحقائق المطلقة. ولكن ما يبدو غامضًا للعقل قد يكون واضحًا كل الوضوح للحدس الصوفي الذي يختلف اختلافًا كليًّا عن المعرفة التصورية التي ينتجها العقل، في الواقع يقول برغسون بضرورة تعطيل وظائف العقل النقدية كشرط لتحقيق التجربة الصوفية الكاملة (م202).

وبعبارة أخرى يتخلّى الحدس الصوفي كليًّا من التصورات والأفكار المجردة والاعتبارات المنطقية ويتركها خلفه، لأنها نابعة من مجال السكون ويجب أن تبقى هناك. نستنتج إذن إن التجربة الصوفية الكاملة ذات وجهين: وجه سلبي ووجه إيجابي. ويتضمّن الوجه الأول تحرير النفس الإنسانية من تأثير كل ما ينبع من مجال السكون مثل الحس والإدراك العقلي والتصورات المجردة إلخ... ويشتمل الوجه الثاني على التجربة الصوفية ذاتها التي تعني الاتحاد المباشر مع التيار الحيوي الخالق.

يورد برغسون ثلاث خصائص أساسية يعتقد أن التصوف المسيحي ينفرد بها، ولذلك يعتبره التصوف الكامل والحقيقي وبما أن هذه الخصائص لا تتوفّر (حسب زعمه) في الأنواع الأخرى من التصوف فإنه يعتبرها ناقصة ومقصرة عن درجة الكمال التي بلغها التصوف المسيحي، أما الخصائص الثلاث فهي العمل، والخلق والمحبة. ويشدّد برغسون على الخاصة الأولى أكثر مما يشدد على الخاصتين الباقيتين، والآن لنبحث كل واحدة منها على حدة.

العمل: يميز برغسون بين طَوْرين من التجربة الصوفية، ويصف الطور الأول كما يلي: «وعند ذلك يغمرها (أي النفس التي استسلمت للتجربة الصوفية) فيض من فرح: وجد[1] تغرق فيه أو بهجة تعانيها. فتشعر أن اللّه حاضر، وأنها فيه: لقد انبلج الصبح، فزالت المشكلات، وتبدّدت الظلمات. إنه الإشراق» (من208، د247). أي يتضمّن الطور الأول إشراقًا يملأ روح المتصوف وقلبه، ويصل هذا الطور إلى أوجه في حالة الرؤيا والنشوة والوَجد. ولكنه يقول أيضًا عن هذا الطور وعن ما ينطوي عليه: «ولكن لم يكن شيء من ذلك دائمًا، لأنه لم يكن إلّا تأملاً» (م209، د247). وما يريد أن يقوله هو أن التصوف الكامل لا يتوقف عند الطور الأول من النشوة والتأمل والرؤيا ولكنه يتعدّاه إلى أبعد من ذلك. ففي هذه المرحلة يكون اتحاد المتصوف باللّه اتحادًا جزئيًّا لأن نفسه لم تتحد به إلّا بأفكارها ومشاعرها. وبقي عليها أن تتّحد به بإرادتها وطاقتِها على العمل. يقول برغسون: «ولكن النفس حين تغرق في اللّه بالفكر وبالعاطفة فإن شيئًا منها

(1) Ravissement, Ecstase.

يبقى في الخارج، وهو الإرادة. وفعلها، حينئذٍ، إذا هي فعلت، يكون ناشئًا عنها فقط فحياتها إذن لمّا تصبح إلهية بعد» (م208، د246).

أما المرحلة الثانية والأخيرة من التجربة الصوفية فتكون في اتحاد المتصوف اتحادًا تامًّا ونهائيًّا باللّه، بما في ذلك إرادته. إن كبار المتصوفين المسيحيين الذين بلغوا المرحلة النهائية من التصوف خلّفوا وراءهم رؤى المرحلة الأولى ونشوتها ليحقّقوا الاتحاد الكامل والمطلق باللّه. وبما أن هذا الاتحاد النهائي يشمل إرادة المتصوف تكون أعماله ناجمة عن إرادته المتحدة بذات اللّه لا عن إرادته باعتبارها ملكة مستقلة كما كان الأمر في المرحلة الأولى. بهذا المعنى يجب أن نفهم قول برغسون بأن التصوف الحقيقي ينتهي بالتعمّل إلّا بالتأمل. ويقول برغسون بهذا الصدد عن نفس المتصوف في المرحلة الأخيرة: «وكان العمل يردّ النفس إلى ذاتها ويفصلها عن اللّه (أي في المرحلة الأولى) أما الآن فاللّه هو الذي يفعل بها، وفيها، والاتحاد كلي، فهو نهائي» (م209، د246). ويقول أيضًا: «إن نفس الصوفي الكبير لا تقف عن الوجد على أنه غاية المطاف. إن الوجد استجمام، إن شئت، ولكنه استجمام كاستجمام القاطرة تتوقف في المحطة ملجومة في مكانها، ولكنها ما تزال تتحرك بانتظار اندفاعة جديدة. ونقول بتعبير أدق: إن الاتحاد باللّه مهما يكن وثيقًا، فما لم يكن كليًّا لا يكون نهائيًّا» . (م208، د246). وتفصل «ليالي النفس الظلماء» ، التي يتحدث عنها المتصوفون، المرحلة الأخيرة التي يتم فيها الاتحاد الكامل بذات اللّه، عن مرحلة النشوة والتأمل، ولذلك يعتبر برغسون هذه الليالي نوعًا من إعداد النفس وتحضيرها للمرحلة النهائية حيث تستقرّ الإرادة هي الأخرى في اللّه. نستنتج إذن الحقائق التالية عن نظرة برغسون إلى التصوف الناقص والكامل:

1) التصوف الناقص (أي غير المسيحي) لا يتخطّى حدود مرحلة التأمل والنشوة.

2) إنه لا يحقّق اتحاد المتصوف الكلي والمطلق بالوثبة الحيوية أو باللّه إذا أردنا أن نستعمل لغة الدين التقليدية.

3) إنه لا يتتوّج بالعمل والفعل بل يكتفي بالتأمل.

4) إن التصوف غير المسيحي لا يعاني من القلق المعروف عند المسيحيين باسم «ليلة النفس الظلماء» . في الواقع، يعتقد برغسون أن وجود هذه الليلة كافٍ للتمييز بين التصوف الكامل وبين غيره (م208، ج246).

لا شك أن برغسون على حق في اعتقاده بأن التصوف الحقيقي لا يتوقّف عند مرحلة النشوة والتأمل بل يتركها، بعد أن يتخذ منها طريقًا، نحو الاتحاد المطلق والنهائي باللّه. أما ادعاؤه بأن هذا لا يحدث إلّا في التصوف المسيحي في جانب الصواب كليًا لأن الأنواع الأخرى من التصوف الناضج لا تظل على مستوى النشوة والتأمل قطعًا. والتصوف الإسلامي يضرب لنا مثلاً واضحًا على خطئه في هذا الزعم. ونأخذ على سبيل المثال البيتين التاليين للنوري:

أريد دوام الذكر من فرط حبه ... فيا عجبًا من غيبة الذكر في الوجد
وأعجبُ منه غيبةُ الوَجْد تارة ... وغيبةُ عينُ الذّكر في القرب والبعد[1]

ويذكر الكلاباذي البيتين التاليين أيضًا:

أنت المولِّهُ لي لا الذّكر ولّهني ... حاشا لقلبي أن يعلِّق به ذكري
الذّكر واسطة يحجبك عن نظري ... إذا توشّحه من خاطري فكري[2]

نحن لا نستطيع أن نتّهم النوري وجماعته من المتصوفة أنهم توقفوا عند مرحلة النشوة والوجد والتأمل والذكر، لأنها تغيب كلها وتتلاشى كلما اقترب المتصوف من اللّه. ويمكننا إيراد الكثير من الأمثلة التي تبين أن المتصوفة المسلمين تخطوا مرحلة الوجد والتأمل في رحلتهم الصوفية الطويلة. وعلى سبيل المثال يقول أبو يزيد البسطامي:

«غبت عن اللّه ثلاثين سنة وكانت غيبتي عنه ذكري إيّاه فلما فنيت عنه وجدته في كل حال حتى كأنه أنا»[3]

(1) «**كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف**»، لأبي بكر الكلاباذي، ص75.
(2) المصدر السابق، ص75.
(3) أبو نعيم، «**حلية الأولياء**»، حـ1، ص35.

وورد في الرسالة القشيرية القول التالي: «أدنى الذكر أن تنسى ما دونه، ونهاية الذكر أن يغيب الذاكر في الذكر عن الذكر»[1].

أما بالنسبة للاتحاد الكلي والمطلق بين الصوفي وبين اللَّه فإن المتصوفة المسلمين قد تخطّوا المرحلة التي ادّعى المتصوفة المسيحيون أنهم قد بلغوها في هذا الشأن، إذ يبدو لي، على عكس ما يدعيه برغسون أن المتصوفين المسيحيين لم يتطرّفوا في ادعائهم بالاتحاد المطلق والكامل باللَّه كما فعل كبار المتصوفة المسلمين، لأنهم (أي المسيحيين) كانوا يعتقدون اعتقادًا راسخًا «بالخطيئة الأصلية» التي يحملها الإنسان، مما منعهم من القول بتلاشي جميع الفروق بين المتصوف واللَّه، بين الخالق والمخلوق، وهذا ما يحدث في حالة الاتحاد التام والمطلق باللَّه، ووصف المتصوفة المسلمين هذه الحالة «بالفناء» أو حتى «بفناء الفناء» . ومن حيث إن برغسون يعتقد أن الاتحاد المطلق والنهائي باللَّه هو من مميزات التصوف الكامل، فيجدر به إذن أن يتجه نحو التصوف الإسلامي، لا نحو التصوف المسيحي ليجد أمثلة قاطعة على هذا النوع من الاتحاد. فالبسطامي مثلاً (المتحرر من عقدة الخطيئة الأصلية) لما سُئل «بِمَ نلت ما نلت؟» أجاب: «إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو»[2]، كما قال أيضًا: «خرجت من إله إلى إله حتى صاحوا مني فيَّ يا من أنت أنا: فقد تحقّقت بمقام الفناء في اللَّه»[3] وله أقوال مشهورة تفوّه بها في شطحاته الصوفية مثل:

«إني أنا اللَّه لا إله إلّا أنا فاعبدني»[4]. و«سبحاني ما أعظم شأني»[5].

---

(1) «الرسالة القشيرية»، ص38.

(2) البيروني، كتاب «تحقيق ما للهند»، ص66.

(3) العطار، «تذكرة الأولياء»، حـ1، ص160.

(4) العطار، ص137.

(5) وردت فقرة عن لسان البسطامي في كتاب «اللمع في التصوف» (للسراج الطوسي) يطلب فيها أبو يزيد من ربه أن يخلع عليه الألوهية فيتحد به كليًا وتكون بذلك الإشارة إليهما واحدة، وبعد ذلك من يرَ أبا يزيد يرَ الله نفسه. وقد تحققت له هذه الغاية، فما «أعظم شأنه». وهذا نص الفقرة المذكورة: «ذكر عن أبي يزيد أنه قال رفعني مرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك فقلت زيّني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك» (382).

بعبارة أخرى، لقد زالت جميع الفوارق بين الخالق والمخلوق وأحس بأن اتحاده باللّه كان من الكمال بحيث كان هو اللّه، وكان اللّه هو. وحياة الحلّاج واستشهاده في بغداد عام 922م تعطينا مثلاً آخر على هذا الاتحاد الكامل والمطلق باللّه. ومن أقواله المشهورة:

أنا سرُّ الحقِّ ما الحقُّ أنا — بل أنا حقٌّ، ففرّق بيننا
أنا عينُ اللّه في الأشيا، فهل — ظاهرٌ في الكون إلّا عيننا؟[1]
نفسي، بعيني رأسي، رأيتها أكمل رؤية
فلما نظرت بعيني اللّه ما رأيت غير اللّه
فنيت في الفناء، تلاشيت
يا للعجب: أنا اليوم خالد، وما رأيت غير اللّه[2].

ولم يكن الحلاج هو الذي صاح «أنا الحق» وإنما اللّه نفسه تكلم بلسان الحلّاج الذي كان قد فني في اللّه. ويرى ذو النون المصري: «إن العارفين ليسوا أنفسهم، ولا يوجدون في أنفسهم. وهم - ما كان لهم وجود - موجودون في اللّه، يتحرّكون إذا أراد أن يتحركوا. وكلماتهم كلمات اللّه، تجري على ألسنتهم، وبصرهم بصر اللّه، حل في أعينهم. والعارف يتأمل الصفات لا الذات، إذ يظل - حق في المعرفة - أثر ضئيل من الاثنينية، ولا تختفي هذه إلّا في «فناء الفناء» ذلك التلاشي المطلق في الربوبية الصمدية. والصفة الأساسية هي الوحدانية. والوحدانية الإلهية قاعدة المعرفة الأولى والأخيرة»[3].

وهكذا، نرى أن المتصوفة المسلمين لا يتجاوزن فقط مرحلة النشوة والتأمل، بل يذهبون إلى حد أبعد مما وصل إليه القديسون المسيحيون في الادعاء بالاتحاد الكلي والمطلق باللّه. أما بالنسبة «لليالي النفس الظلماء» التي تفصّل مرحلة النشوة والتأمل عن مرحلة التجربة الصوفية المطلقة والتي

(1) نيكلسون، «**الصوفية في الإسلام**»، ص145.
(2) المرجع السابق، ص62.
(3) نيكلسون، «**الصوفية في الإسلام**» ص79.

يعتبرها برغسون كافية للتمييز بين التصوف الكامل والتصوف الناقص، فإنها جزء لا يتجزَّأ من الرحلة الصوفية عن المسلمين، ويقول المستشرق الكبير نيكلسون حول هذا الموضوع: «وأوصاف هذه الرياضة ـ أو ليلة الروح الليلاء، (الظلماء)، كما يدعوها المؤلفون من المتصوفين المسيحيين ـ يمكن أن توجد في ترجمة حياة أي ولي من الأولياء المسلمين. فالجامي، في نفحات الأنس، يروي أن درويشًا من مريدي شهاب الدين السهروردي، قد أُفيض عليه جذب في تأمل «التوحيد» وفي حال «الفناء». وذات يوم، جعل يبكي وينتحب، فلما سأله الشيخ شهاب الدين عما يبكيه، قال «ويلي! حجبني «التعدد» عن إدراك «التوحيد» فأنا مطرود، ولا أستطيع أن أجد مقامي السابق» . فأفهمه الشيخ أن تلك بوادر مقام البقاء، وأن ما هو فيه أعلى مما خلَفه من قبل»[1]. ويصف أبو يزيد البسطامي ما يسمّيه بميدان الليسية، أي ميدان السلب والليلة الظلماء، قبل أن ينتقل إلى ميدان الايسية، أي إلى الإيجاب المطلق بالكلمات التالية: «وقد ذكر عن أبي يزيد أيضًا أنه قال: أشرفت على ميدان الليسية. فما زلت أطير فيه عشر سنين حتى صرت من ليس في ليس بليس. ثم أشرفت على التضييع حتى ضعت في الضياع ضياعًا، وضعت فضعت عن التضييع بليس في ليس في ضياعة التضييع، ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف، وغيبوبة العارف عن الخلق»[2]. نرى إذن أن التصوف الإسلامي لا يفتقر أبدًا إلى الخصائص المميزة للتصوف الكامل الحقيقي كما يحدّدها برغسون.

ولكي يوضح لنا برغسون ماذا يعني «بالعمل» فإنه يلجأ إلى منجزات القديسين كالقديس بولس، والقديس فرنسيس، والقديسة تيريزا، والقديسة جان دارك، فقد أعجب برغسون بطاقاتهم المتفجرة، ونشاطهم الذي لا ينفذ له معين فقال: «إن تيارًا واسعًا من الحياة قد اجتاحهم، فانطلقت من حيوتهم الفائضة قوة خارقة في التفكير والعمل... لقد وقفوا جميع ما يملكون من نشاط أثّر على نشر الدعوة المسيحية» (م206، د243). وفي نظر برغسون انتشرت

(1) نيكلسون، «**الصوفية في الإسلام**»، ص156.
(2) السراج، ص382.

الدعوة عن طريق فئات صغيرة من المؤمنين المخلصين الذين تجمّعوا حول المعلم أو المتصوف الكبير. ويقول إن هذه الشخصيات العظيمة بذلت حيويتها الفائضة في إنشاء الأديرة والجمعيات الدينية الخاصة، لأنهم ما كانوا يستطيعون أكثر من ذلك لأنه لا يُرجى للوثبة الصوفية أن تنتشر انتشارًا عامًّا مباشرًا، ما لم تتغيّر الظروف المادية التي فرضتها الطبيعة على الإنسان تغيرًا عميقًا، لذلك حافظت هذه الشخصيات الممتازة على الوثبة الصوفية بنقلها إلى عدد صغير من الأتباع الممتازين الذين ينتظمون معًا في جماعة روحية (م213، د252 - 253). بعبارة أخرى، إن المتصوف الحقيقي، في نظر برغسون، هو رجل أعمال كبيرة لا رجل تأمل فقط.

نستنتج إذن أن فكرة «العمل» التي يشدِّد عليها برغسون كثيرًا في التصوف الكامل تنطوي على الأمور التالية:

1) الجهود والطاقات التي بذلها القديسون الكبار من أجل نشر الدعوة المسيحية.

2) تأسيس الأديرة والجمعيات الدينية الخاصة وإدارتها.

3) أعمال الصوفية وأوجه نشاطهم الأخرى في المجتمع الذي عاشوا فيه باعتبارهم علماء وفنانين ومعلمين وإداريين موهوبين.

ولكن هل انتهى التصوف المسيحي وحده إلى العمل؟ ألم ينتهِ التصوف الإسلامي مثلاً إلى العمل أيضًا؟ إن نظرة سريعة إلى التصوف الإسلامي ستبيّن لنا أنه لم يفتقر إلى رجال كبار ذوي حيوية متدفقة وطاقات فائقة على العمل والتنظيم، وهم أيضًا وجهوا الكثير من طاقاتهم الفائضة ونشاطهم الدائب إلى تأسيس الفرق الصوفية الشهيرة، تمامًا كما فعل المتصوفة المسيحيون. وحسبنا أن نستشهد مرة أخرى بما قاله نيكلسون عن الأولياء: «والإسلام أنتج رجالاً خلطوا - على وجه واسع - بين الإشراق الروحي القوي، وبين الحيوية الخالقة، والمقدرة على ممارسة شؤون الحياة؛ لا يقل شأنه في ذلك عن شأنه المسيحية»[1].

(1) نيكلسون، «الصوفية في الاسلام»، ص12.

التصوف اليوناني القديم: يعتقد برغسون أن التصوف اليوناني قد بلغ أوجه في فلسفة أفلوطين، ومع ذلك يعتبره تصوفًا ناقصًا. ويقول عن أفلوطين إنه «أتيح له أن يرى الأرض الموعودة، وإن لم يطأ ثراها» (م200). ونظر برغسون إلى تصوف أفلوطين هذه النظرة، لأنه لم ينته بالعمل بل توقّف عند حد التأمل والنشوة. أي يرى برغسون أن أفلوطين قد تنكر للعمل عندما قال: «إن العمل يضعف التأمل»[1] (م201، د236). وظل بذلك أمينًا على النزعة العقلية اليونانية. والسؤال الذي يجابهنا الآن هو: هل كان برغسون منصفًا في حكمه على تصوف أفلوطين؟ لا شك أنه اتضح للقارىء أن برغسون يحاول أن يحط من شأن التصوف غير المسيحي ليتسنّى له أن يثبت نظريته القائلة بأن التصوّف المسيحي وحده ينفرد بالكمال. ولذلك علينا أن نمحّص حقيقة أنواع التصوف التي يرفضها برغسون لنرى إذا كان منصفًا في حكمه عليها.

حقًّا، لقد قال أفلوطين إن «العمل يضعف التأمل» ولكن هناك معنيين لاصطلاح «العمل» عند أفلوطين، والأول هو «العمل» بمعناه الروتيني العادي، أما الثاني فهو «العمل» بمعنى الإنتاج والخلق، وعندما يقول أفلوطين: إن «العمل يضعف التأمل» إنه يستعمل الاصطلاح الأول (أي العمل بمعناه العادي الروتيني). بعبارة أخرى، إن العمل الذي يضعف التأمل هو العمل الذي يغرقنا في توافه الحياة وتفاصيلها المتكررة الرتيبة وليس العمل الخلاّق والمنتج. يقول أفلوطين في الواقع إن العمل بمعناه السامي لا ينفصل قطعًا عن التأمل[2]. نستنتج إذن إن رفض برغسون لتصوف أفلوطين يقوم على سوء فهْم لما قاله هذا الفيلسوف الكبير.

إن نظرة برغسون إلى العمل تُثير فينا الحيرة فهو يكرّر مرارًا أن متطلبات الحياة العلمية هي التي تفرض علينا نظرة مشوهة مزيفة للحقيقة الميتافيزيقية الأولى، وينصحنا دائمًا بألّا نسمح للاعتبارات العملية أن تدخل في محاولاتنا لفهم طبيعة هذه الحقيقة، ومن جهة أخرى نراه يقول، عندما يعالج موضوع التصوف، إن العمل هو الصفة الأساسية التي تميّز (ويجب أن تميز) التصوف

(1) ENN., III, Viii, 4.

(2) راجع الفصل السابع عشر من: **Masse - Bastide, R. M., Bergson et Plotin**

الحقيقي عن غيره. فإذا كان العمل عائقًا رئيسيًا في وجه معرفة الحقيقة، كما يراها برغسون، حقَّ لنا أن نتوقع ألّا يكون له مكان في التصوف الكامل حيث تنكشف للمتصوف ماهية هذه الحقيقة عن طريق التجربة المباشرة. ترى هل وقع برغسون في تناقض أساسي في نظرته إلى العمل؟ لا أعتقد ذلك، لأنه في الواقع، يقتفي أثر أفلوطين في استخدام اصطلاح «العمل» بمعنيين اثنين. إن العمل الذي يحجب عنا رؤية الأشياء كما هي في حقيقتها، هو العمل الذي يسعى لسدّ حاجاتنا الحيوية والاجتماعية، أي الذي يسعى لإلقائنا حيث نحن الآن ليس إلّا، أما العمل الذي ينتهي إليه التصوف فهو من النوع الذي يتخطى مجرد سدّ الحاجات ويسير بنا نحو الخلق والإبداع والإنتاج الحقيقي إذن هي أن برغسون نفسه يتبع خطى أفلوطين في التمييز بين نوعين من العمل: أحدهما يشكّل عائقًا في وجه الإنسان كلما حاول أن يعرف حقيقة الأشياء كما هي في ذاتها في حين أن النوع الثاني يلازم هذه المعرفة التي تحصل عليها في التجربة الصوفية. نستنتج إذن أن حكم برغسون القاسي على تصوف أفلوطين كان حكمًا تعسفيًا لا أساس له في الواقع.

إن محاولة برغسون للحطّ من شأن التصوف اليوناني القديم تصطدم بعقبة كبرى هي حياة سقراط وتعاليمه كما صوّرها لنا برغسون بنفسه، فمن ناحية نراه يضع سقراط في زمرة المتصوفين الحقيقيين الذين وصلت أنفسهم إلى ذروة الانفتاح والانطلاق ولكننا نجد، من ناحية أخرى، أنه يلزم الصمت التام عن كل ما يتعلّق بسقراط عندما يطلق حكمه القاسي على التصوف اليوناني والتراث الفكري الجاثم خلفه. وأعتقد أن التعليل الوحيد لهذا الموقف هو أن حياة سقراط تحرج نظرية برغسون، فإذا تابعنا مثلاً وصفه لحياة المعلم اليوناني وجدنا أنه يعتبر رسالته «رسالة دينية وصوفية على نحو ما نفهم الدين والتصوف اليوم» (م65، د59). وإنه يعلم لأن وحيًا هتف به ولأنه تلقّى رسالة، عليه أن يدعو إليها، وهو فقير ويجب أن يظل فقيرًا ولا يحس بالجوع والعطش لأنه تحرَّر من حاجات الجسد ومتطلبات المادة (م65، د59). ويشدّد برغسون على الهاتف الداخلي الذي كان يرافق سقراط حيث سار، وعلى إيمانه بهذا الهاتف حتى أنه يؤثر الموت على أن لا يتبع ما يمليه عليه. ويعزو برغسون للمعلم اليوناني انفعالاً خلّاقًا كالانفعال الذي يتأجج في صدور المتصوفين المسيحيين وقلوبهم، إذ

يقول إن الأفكار الأفلاطونية ليست إلّا التعبير، في فكر أفلاطوني، عن انفعال مبدع هو الانفعال الكامن في تعاليم سقراط الأخلاقية (م66، د60)، ثم يشبّه انفعال سقراط بالانفعال الذي يتخلل الإنجيل وتعاليمه عندما يقول إن تلاميذ سقراط أقاموا جسمًا مذهبيًّا حول الروح السقراطية شبيهًا بالجسم الذي تشيع فيه روح الإنجيل (م66، د61). وأخيرًا، يستنتج أن سقراط من النفوس المنفتحة تمامًا، عندما يتساءل: «فمن ذا الذي يريد أن يحشر سقراط في زمرة النفوس المغلقة؟» (م66، د61)، ألّا يضع هذا التأويل لحياة سقراط وتعاليمه نظرية برغسون في التصوف اليوناني في موقف حرج للغاية؟ لقد أدان برغسون نظريته بنفسه عندما رسم لنا هذه الصورة لسقراط؟ بعبارة أخرى، إما أن يعترف برغسون بوجود تصوف حقيقي وكامل خارج المسيحية أو عليه أن يتنازل - إلى حد كبير - عن هذه الصورة التي رسمها لحياة سقراط وتعاليمه وأن يحشره، في نهاية الأمر، في زمرة النفوس المغلقة نسبيًّا لأن تصوفه ظلّ ناقصًا[1].

المحبة: هنا يجب ألّا ننسى بأن برغسون يعتقد بأن اللّه محبة وأن جوهر الوثبة الحيوية هي المحبة. لذلك عندما يتحد المتصوف المسيحي بالتيار الحيوي الصاعد تتجسّد فيه المحبة وتعبر عن نفسها بمحبته اللامتناهية اللإنسانية جمعاء والخليقة كلها. إن النفس المنفتحة التي يتأجّج فيها هذا الفيض لا تحب شيئًا معينًا دون غيره، بل ينصب حبها على كل شيء على الإطلاق. وكما يقول القديس فرنسيس إن حب الصوفي هو حب اللّه الذي

(1) باستطاعتنا أن نجد أمثلة عديدة، خارج نطاق المسيحية، على نفوس فتحتها تجربة صوفية حقيقية انفتاحًا تامًّا. والدعاء الذي ردده الحلّاج قبل صلبه لا يمكن أن يصدر إلا عن نفس شملت بحبها الإنسانية جمعاء فغفرت لجلاديها وغمرتهم بعطفها غير المتناهي. قال الحلاج عندما رأى المسامير والخشبة التي سيصلب عليها: «اللهم بحق قدمك على حدثي - وحق حدثي تحت ملابس قدمك، أن ترزقني شكر هذه النعمة التي أنعمت بها عليّ حيث غيبت أغياري عما كشفت لي من مطالع وجهك، وحرّمت على غيري ما أبحت لي من النظر في مكنونات سرك. وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبًا لدينك، وتقربًا إليك، فاغفر لهم، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت، فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد». نيكلسون، «**في التصوف الإسلامي وتاريخه**»، ترجمة أبو العلا عفيفي، ص136 - 137.

يتسرّب إلى كل تفصيل من تفاصيل حياته[1]. ومن الجلي أن حب الصوفي للإنسانية والخليقة جمعاء يختلف كليًا عن الحب بمعناه العادي الشائع لأنه لا ينتج عن ميل في النفس ولا عن تصور فكري مسبق. إن محبة الصوفي مستقلة بذاتها، على حد قول القديس فرنسيس، ولا تطلب جزاءً ولا تطمع بمكافأة، ويتحمّل من المتصوف جميع التضحيات والمشقات بروح المحبة الخالصة لله. ترى هل ينفرد التصوف المسيحي بتقديسه للمحبة كما يدّعي برغسون؟ لا شك أن المحبة من خصائص التصوف الكامل، والتصوف الإسلامي يعطينا مثلاً آخر على الدور الذي تلعبه المحبة في كل تصوف ناضج. فبالنسبة لمتصوفة الإسلام فإن الاستغراق الكلي في الحب الإلهي هو الذي يجذب الصوفي قُدمًا حتى يبلغ حالة الاتحاد باللّه حيث يفنى كليًا في هذا الحب فيحب الخليقة بأسرها. إن المحبة التي تتأجج في مثل هذه النفس المنفتحة لا تغفل شيئًا على الإطلاق مهما كان وضيعًا، ولهذا نجد في «تذكرة الأولياء» قصصًا عن الرأفة بالحيوان، حتى الكلاب - وهي نجسة عند بعض المسلمين - وبالطيور والحشرات. بعبارة أخرى، يرى الصوفي ربه في الخليقة جمعاء على قدر محبته له، والأعمال الصالحة لا تساوي شيئًا إذا عريت عن الحب. إن فهم المتصوفين المسلمين للمحبة لا يختلف كثيرًا عن فهم المسيحيين لهذه العاطفة الخلّاقة وقول يحيى بن معاذ الرازي، بأن «حقيقة المحبة ما لا ينقص بالجفاء ولا يزيد بالبر والعطاء»[2]. شبيه جدًا بالقول الذي أوردناه على لسان القديس فرنسيس عن الموضوع ذاته. كذلك الأمر بالنسبة لدعاء رابعة العدوية. تقول رابعة: «إلهي! إن كنت أعبدك مخافة النار فأحرقني فيها، وإن كنت أعبدك رغبة في الجنة، فأبعدني عنها، وإن كنت أعبدك لذاتك فلا تصرف عني جمالك السرمدي»[3]. لا شك إذن أن المحبة هي حجر الزاوية في التصوف الإسلامي ولها أسمى مكانة لدى المتصوفين. ومن حيث إن المحبة هي من الخصائص المميزة للتصوف الكامل لا شك أيضًا أن برغسون مخطىء في قوله إن التصوف المسيحي

---

(1) Nicholson; D.H., **The Mysticism of St.** Francis of Assisi, p.225.

(2) الهجويري، «كشف المحجوب»، ص404.

(3) عبد الرحمن بدوي، «شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية»، ص73.

وحده وصل إلى الكمال. وأبيات الشيخ محيي الدين بن العربي أكبر شاهد على قولنا لأنها تعلن أن لا دين أرفع من دين الحب:

لقد صار قلبي قابلًا كلَّ صورة ... فمرعى لغزلان، ودير لرهبان
وبيتٌ لأوثان، وكعبة طائف ... وألواحُ توراة، ومصحفُ قرآن
أدين بدين الحب، أنّى توجهتْ ... ركائبه، فالدين ديني وإيماني
لنا أسوة في بشرهند، وأختها ... وقيس وليلى، ثم مي وغيلان(1)

الخلق: تقترن فكرة الخلق عند برغسون اقترانًا وثيقًا بالمحبة، لأنه يعتبر الخلق ناتجًا قبل كل شيء عن انفعالات أو عواطف فائقة للعقل بطبيعتها. ونراه يقول: «إلّا أن الإبداع ليعني العاطفة قبل كل شيء» (م51). وتحقيق التجربة الصوفية الكاملة عمل خلّاق بحد ذاته ينتج لنا إنسانًا جديدًا بكل معنى الكلمة (أي المتصوف المسيحي) كما أن نشاط المتصوفين الخلّاق، إن كان في مجال الفكر أو في مجال العمل، هو نتيجة مباشرة لانفعال فائق للعقل يتأجّج في صدورهم. وعندما يعالج برغسون في الفصل الأخير من كتابه «منبعا الأخلاق والدين» مشكلات الإنسان الكبرى مثل الحرب والسلم، وتكاثر السكان، وطغيان الآلة، يعتقد بأن الخلق قد يوفر الحلول الصالحة لهذه المشكلات، ويبدو أنه يعني بذلك أن ظهور متصوف عبقري كبير قد يحلّ هذه المشكلات عن طريق تحقيقه لتحول روحي عميق في قلوب البشر وعقولهم.

التصوف في الشرق الأقصى:

أما تصوف الشرق الأقصى، فإن برغسون يسرع إلى رفضه على الأسس التالية:

1) إنه لم ينتهِ إلى خصائص التصوف الكامل، وهي: العمل، والمحبة، والخلق (م204، د241).

2) البوذية «لم تؤمن بقيمة العمل الإنساني ولم تكن لها ثقة به» (م204، د241).

(1) نيكلسون، «الصوفية في الإسلام»، ص102 - 103.

3) إنها تعلم إطفاء إرادة الحياة» (م303، د240).

4) أما في الهند، فإن التفاعل بين الجدل العقلي وبين الوثبة الصوفية قد أعاق التصوف من النضج نضجًا تامًّا وكاملاً. وهو يقول إن الجدل والتصوف كانا دومًا مختلطين (في حضارة الهند) وكانا في الظاهر متعاونين، ولكن في الواقع، كان كل منهما يمنع الآخر من تحقيق نضجه الكامل (م201، د236). وينسجم هذا الرأي انسجامًا تامًّا مع محاولة برغسون الفصل بين التجربة الصوفية الكاملة والحقيقية، وبين جميع العناصر العقلية والعوامل الفكرية والجدلية والتصورية. ومن حيث إن الاعتبارات الجدلية قد دخلت بصورة منتظمة في التصوف الهندي فإنه يعتبره تصوفًا ناقصًا. غير أن هذا الإدعاء البرغسوني لا يثبت حقًّا أن التصوف الهندي ناقص لأننا سنبيّن، في حينه، بأن الاعتبارات الفكرية والجدلية والتصورات العقلية تلعب دورًا أساسيًا في التصوف المسيحي وفي تجربة القديسين والمتصوفين المسيحيين.

والسؤال الذي يجابهنا الآن هو: هل تنطبق الأحكام التي أصدرها برغسون عن تصوف الشرق الأقصى (البوذية والتصوف الهندي) على الواقع؟ هل قصّر حقًا هذا النوع من التصوف عن الوصول إلى العمل والمحبة والخلق؟ ومن الطبيعي أن نلجأ هنا إلى دراسات العلماء وآرائهم، أولئك الذين وقفوا حياتهم على دراسة حضارات الشرق الأقصى وأديانه وحركاته الصوفية. وعلى سبيل المثال، يعارض العالم والمستشرق الكبير ماسون أورسيل حكم برغسون على البوذية والصوفية البوذية ويؤكّد أنها وصلت إلى تحقيق العمل والمحبة والخلق. يقول هذا العالم: «ولكننا سنلاحظ أن الهند تصورت أنواعًا من النيرفانا الخلّاقة دون حدود. إن الصبغة السلبية التي تتجلّى في الخلاص الأناني ومجرد التحرر عوضًا عن الحرية لا تصبغ إلّا بوذية القرون الأولى وهي البوذية التهذيبية المعروفة «بالهينايانا» أو السبيل الأصغر، أما بوذية «المهايانا» أو السبيل الأكبر، فتقدّم لنا صورة مختلفة تمامًا عن ذلك وتسميتها بالصوفية الناقصة، تسمية لا تناسبها على الإطلاق»[1].

---

(1) «L'Inde N'a-t-elle conçu qu'une Mysticisme incomplet» **Revue de Métaphysique et de Morale**، حـ40، 1933، ص357.

ويؤكّد ماسون أورسل على أن البوذية انتهت إلى مرحلة العمل الخلاق بقوله: «أما الخلاص فلا يبدو بعد الآن على صورة حالة أو وضع»، بل يبدو على صورة مسلك: هو مسلك البوذا المبتدىء والبوذا الذي قطع الطريق: والنيرفانا، التي يحقّقها الأخير بعيدة كل البعد عن التجمد في حالة من التعالي أو الكمال، بل إنها تفصح عن نفسها بنشاط (بأعمال) غير متناهٍ ماثل في هذا العالم»[1]. ويقول كذلك: «إن عددًا ضئيلاً جدًا من المذاهب الهندية تتصف بصفة السكون التي أشار إليها برغسون في الفكر الشرقي. وأية معاينة بسيطة للمصطلحات الفلسفية تبين أن الصيرورة والفعل موجودان في كل مكان (بالنسبة لهذه المذاهب)»[2].

ويقول ر. برثلو، وهو عالم مشهور آخر، إن المذاهب البوذية الأخلاقية الكبرى أخذت المحبة، التي تشمل الإنسانية جمعاء دون تمييز أو تفريق، مُثُلاً أعلى لتعاليمها. ويقول كذلك أن تعاليمهم الأخلاقية نادت منذ ذلك الوقت بالأخلاق المسيحية[3]. وأعتقد أن هذه الشواهد كافية على بطلان نظرية برغسون القائلة، بأن التصوف البوذي لم يبلغ الكمال، ولم يبلغ حد العمل والمحبة والخلق.

وحتى لو كان ادعاء برغسون بأن البوذية لا تؤمن بقيمة العمل الإنساني وجدواه ادّعاءً صحيحًا فإنه لا يثبت بأن التصوف البوذي ناقص، لأنه بإمكاننا أن نوجّه هذا الاعتراض بالذات إلى التصوف المسيحي أيضًا إذ إن القديسين الكبار، في الحقيقة، لم يؤمنوا بقيمة العمل الإنساني وجدواه وإنما آمنوا بالقدرة الإلهية المطلقة التي تتجلّى في الإنسان وخاصة في أعمال المتصوف وأفعاله.

أما ادّعاء برغسون بأن البوذية تعلم «إطفاء إرادة الحياة» فيبيّن أنه ذهب ضحية وهم شائع عن البوذية وبوسعنا أن نستشهد برأي عالم جليل لنتخلّص

---

(1) المرجع السابق، ص359.

(2) ص 361.

(3) «L'Astrologie et la Pensee de l'Asie» **Revue de Métaphysique et de Morale**، حـ40، 1033، ص457 - 499.

من هذا الوهم: «في هذه المناسبة سنبدي بعض الملاحظات حول الرأي الشائع الذي يقرّب بين فلسفة شوبنهور وبين البوذية. وبالنسبة لهذا الرأي كان بوذا ينشد نفي إرادة الحياة، الأمر الذي شدّد عليه الفيلسوف الألماني المتشائم، ولكن هذه السلبية هي أبعد ما تكون عن الفهم الصحيح للبوذية. إن بوذا لم ينظر إلى الإرادة على أنها عمياء أو «لا معقولة» حتى يرفضها، إنه يرفض في الواقع فكرة «الأنا» الناتجة عن الجهل، لأن هذه الفكرة مصدر الشهوة والتعلّق بالأشياء الزائلة، والانصياع لدوافعنا الأنانية. إن الهدف الذي يتطلّع إليه البوذا والذي لا ينساه أبدًا هو تنوير الإرادة، أو الإشراق (Enlightenment) وليس نفيها. إن تعاليمه تعاليم إيجابية ولكن السبب الذي يجعله يحجم عن تأييد الحياة التي يحياها معظمنا، هو لأنها ناتجة عن الجهل والأنانية ولأنها تدفعنا في مزالق الألم والتعاسة. لقد بيّن لنا بوذا طريق الخلاص: إنه تنوير الإرادة وليس نفيها أو إطفاءها»[1].

من الجلي أن أفكار برغسون عن التصوف بأنواعه المختلفة لا تتفق مع الحقائق المعروفة، وأن الأسس التي قام عليها تمييزه بين التصوف المسيحي والأنواع الأخرى من الصوفية أسس تعسفية وباطلة، إنه مثلاً لا يورد أي تبرير أو سبب يبيّن لنا لماذا لا يعتبر الإشراقة (Illumination) التي حظي بها بوذا في مطلع رسالته ودعوته ناتجة عن اتصال حقيقي «بالمصدر المبدع للأشياء». ومن حيث إن الدين الحركي عند برغسون هو اتصال مباشر بين الفرد والوثبة الحيوية للتغلب على الأخلاق المغلقة وفتحها فتحًا تامًّا للإنسانية بأجمعها، يبدو لي أن كل الديانات الكبرى حركية بالنسبة لمؤسسيها (المسيح، بوذا، محمد) باعتبارهم شخصيات فذة وممتازة، حققت هذا الاتصال بينها وبين التيار الحيوي الخلاّق.

التصوف المسيحي:

ذكرنا في الصفحات السابقة أن برغسون يصفّي التجربة الصوفية الحقيقية من جميع الاعتبارات العقلية والفكرية والجدلية، ويقول بتعطيل ملكات العقل النقدية كشرط أساسي لتحقيقها. ويردّد برغسون هذا الرأي عندما يتكلم عن

---

(1) Suzuki, **Essays in Zen Buddhism**, First Series, p.144.

الانفعال الخلّاق، الفائق للعقل، ويجرده تجريدًا تامًّا عن أية دلالة فكرية أو تصورات عقلية أو مدركات مجردة. ونحن إذا أعدنا النظر في حقائق التصوف المسيحي (باعتباره التصوف الحقيقي والكامل) فإننا نجدها مخالفة لرأي برغسون كل المخالفة، إذ إنها تبيّن وجود معطيات فكرية وعقلية أساسية تدخل في صلب التجربة الصوفية المسيحية. بعبارة أخرى، لقد فصل برغسون فصلاً جذريًّا بين التجربة الصوفية وبين أوجه النشاط العقلي والفكري عند المتصوف مما يؤدّي إلى تبسيط طبيعة هذه التجربة وتزييفها. إن التجربة الصوفية - بالنسبة للمتصوفين المسحيين - تجربة غنية وكثيفة ومتنوعة تنطوي على الرؤى والانفعالات (على اختلافها) والسمع والصور والخيالات والتمثيلات الفكرية. وهي تتناول كيانهم كله بجميع ملكاته: إن كانت غريزية أو حدسية أو فكرية أو تصورية. ولا يمكن عزل أي منها عن تجربتهم دون الإنقاص من شأنها وتحريف حقيقتها. بالإضافة إلى ذلك، إن المتصوفين المسيحيين يحملون معهم تصورًا معينًا للإله الذي ينشدون الاتصال به، وهو التصور الذي حدّده اللاهوت الكاثوليكي بكثير من الوضوح. وعندما مرّوًا بالحالات والتجارب المعروفة عند المتصوفين قرنوها بهذا التصور الذي كانوا يحملونه معهم منذ البداية، فكانت النتيجة تجربة صوفية موضوعها إله الدين المسيحي كما تنظر إليه الكنيسة الكاثوليكية. وبمعنى آخر، إن الإدراك التصوري لطبيعة اللّه لا يدخل في التجربة الصوفية المسيحية فحسب وإنما يضفي عليها طابعًا معينًا ويساعد على تحقيقها. لا شك أن التصوف المسيحي يعتقد بأنه على اتصال مباشر باللّه، ولكنه يعتقد كذلك بأن هذه الحقيقة التي تمّ الاتصال بها هي اللّه كما تعرفه العقيدة المسيحية وكما يتصوره اللاهوت الكاثوليكي بكل ما فيه من صياغات عقلية وتجريدات فكرية. ولولا هذا التطابق بين الإله، كما يتبين في التجربة الصوفية، وبين الإله كما تصوره العقيدة المسيحية ولاهوتها لانزلق المتصوف في متاهات الضلال والهرطقة وخرج عن تعاليم الكنيسة. لا شك كذلك بأن المتصوف المسيحي يسعى لكي يعرف حقيقة تتخطّى قوى العقل وتسمو على ملكاته، ولكن هذا لا يعني أن التجربة الصوفية مستقلة استقلالاً تامًّا عن الأفكار والتمثيلات العقلية التي كان المتصوف مزودًا بها وأنها تتطلّب تعطيل قوى الإدراك، كما يدعي برغسون، بل على العكس، فإننا رأينا أن التصورات

والأفكار التي يحملها المتصوف قد طبعت التجربة الصوفية بطابعها. وأكثر من ذلك، فإن الوسيلة الوحيدة التي في وسع الكنيسة أن تعتمدها في الحكم على صحة التجربة الصوفية وفي التيقن من أنها لم تشارف الهرطقة والانحراف هي التأكد من مدى انسجامها مع تصور الإله، كما نجده في عقيدة الكنيسة ولاهوتها. وهذا يفترض أن الإنسان يعرف اللَّه معرفة يقينية بواسطة وسائل أخرى غير الحدس الصوفي، وإن هذه المعرفة قابلة للتبرير العقلي والصياغة التصورية، عندئذٍ يمكن استخدامها للتمييز بين الصوفية الحق والصوفية المزيفة. بعبارة أخرى، إن التطابق (من حيث الجوهر) الذي نلحظه بين شهادة المتصوفين عن اتصالهم المباشر باللَّه وبين تصور الإله كما تحدَّد في لاهوت الكنيسة وعقائدها هو الضمانة التي تحفظ التجربة الصوفية من الهرطقة والانحراف وتميز التجربة الحقيقة من التجربة الزائفة، ونضرب مثلاً على ذلك «الصوفية الشيطانية» التي يذكرها وليم جيمس، ويقول بأنها «نوع من الصوفية الدينية المقلوبة رأسًا على عقب»[1]. ولا يمكننا أن نتيقن من صحة التجربة الصوفية الدينية واستقامها وبطلان التجربة الصوفية الشيطانية ما لم نلجأ إلى الاعتبارات الفكرية والتصورات العقلية التي تنطوي عليها كل واحدة من هاتين التجربتين. نستنتج إذن أن الفصل التام الذي يقيمه برغسون بين العقل وأوجه نشاطه من جهة وبين التجربة الصوفية المسيحية من جهة أخرى هو وهم من أوهام البرغسونية ولا ينطبق على الواقع أبدًا. يقول أحد الدارسين[2] للفلسفة البرغسونية: إن القديسين والمتصوفين المسيحيين لم يعرفوا اللَّه عن طريق التصورات والصياغات الفكرية فحسب، بل إنهم اتصلوا به وعرفوه معرفة تجريبية من خلالها، ويذكر على سبيل المثال، أن يوحنا الصليب لم يكن متصوفًا عظيمًا فحسب، بل كان عالمًا دينيًّا مشهورًا كذلك، وهو لم يشعر بأقل حرج في أن يؤكد انسجام معرفته الصوفية المباشرة للإله مع معرفته التأملية له وفي أن يؤكد تفاعل هاتين المعرفتين وتداخلهما.

---

(1) **The Varieties of Religious Experience**, p.246.

(2) De Tonquedec, «**La Contenue des deux sources**», Etudes، حـ214، 1933.

قال برغسون: إن أفلوطين ظل أمينًا للنزعة العقلية اليونانية ولذلك لم يبلغ الكمال في تصوفه ولكن ألّا ينطبق هذا القول على التصوف المسيحي أيضًا؟ ألم يظل المتصوفون المسيحيون أمينين على تراث الكنيسة العقائدي ونزعته العقلية الواضحة حتى النهاية؟ هل نستطيع أن ننكر أنهم حملوا معهم الكثير من هذا التراث الفكري عندما ساروا على الطريق الصوفية وظلوا أمينين عليه حتى في تجربتهم النهائية؟ من الجلي إذن أن واقع التصوف المسيحي شيء وما يقوله برغسون عن التصوف الكامل شيء آخر، ذلك لأن الأخير ينسجم مع المبادىء الميتافيزيقية البرغسونية أكثر بكثير مما ينسجم مع عقائد الكنيسة الكاثوليكية وحركاتها الصوفية.

ويجب أن نذكر دائمًا أن المتصوفين المسيحيين لم يدّعوا أبدًا أنهم قد اكتشفوا سر اللّه، وإنما ادّعوا فقط أنهم أقاموا علاقة تجريبية مباشرة بينهم وبين اللّه الذي كان معروفًا لجميع المؤمنين والذي تجسّد في المسيح. بالإضافة إلى ذلك، أنهم لم يدّعوا إضافة أي شيء جديد إلى الحقائق الدينية والعقائد السماوية التي وروثوها، بل آمنوا بها بكل تواضع وخشوع شأنهم بذلك شأن الجميع. أي أنهم آمنوا بقلوبهم وعقولهم بإله المسيحية والكنيسة وقد طبع هذا الإيمان تجاربهم الصوفية بطابعه الخاص. يقول المفكر أ. لوازي:

«ولكن السيد برغسون هو الذي يوحّد بين اللّه وبين الطاقة الخلّاقة وليس المتصوفون الذين يفعلون ذلك. إنه يقول لنا إن المتصوفين قد وجدوا اللّه من جديد، ولذلك يتمكّن الفيلسوف، استنادًا إلى شهاداتهم، أن يجده من بعدهم. ولكن شهادتهم لم تتعيّن إلّا من خلال اللاهوت المسيحي ومفاهيمه، ذلك اللاهوت الذي لم يخطر بباله نظرية الوثبة الحيوية على الإطلاق. ولم يكن المتصوفون المسيحيون ليظنوا أنهم وجدوا اللّه من جديد لأنهم كانوا يعتقدون أن اللّه الذي جذبهم إليه هو اللّه الذي تعوّدوا أن يصلّوا له»[1].

---

(1) A. Loisy, y-a-t-il deux sources de la religion et de la morale?، ص154.

إن محاولة برغسون تعرية التجربة الصوفية من كل العناصر العقلية والمدلولات الفكرية منعكسة في نبذه للتأمل، وقوله بأن حياة التأمل هي الخاصة المميزة لأنواع التصوف الناقصة كتصوف أفلوطين، كما رأينا. ولكن القديسين المسيحيين اعتبروا العقل السمة المميزة للإنسان ومصدر سموه فوق بقية الكائنات، ولذلك قالوا بأن التأمل هو النهاية الحقيقية للتصوف وذروته، وعليه نرى أنهم يصفون تجربته النهائية بالسكون والطمأنينة والسلام. ويلقي الكاتب المسيحي م.بنيدو ضوءًا على هذا الموضوع حين يقول: «من الصواب أن نقول إنه بالنسبة لكثير من المتصوفين (المسيحيين) امتد التأمل إلى أعمال رائعة، غير أن شهادة القديسين الأصيلة تبين، دون أدنى شك، أن التأمل يأتي في المقام الأول وهو الأمر الجوهري والوحيد في تصوفهم»[1].

كتب برغسون عن تحرر الإنسان من مجال السكون واتصاله بالوثبة الحيوية الكلمات التالية: «وفيما بعد، انتشل الإنسان نفسه من الدوران في مكانه بجهد كان يمكن أن لا يتمّ، فعاد فتسلّل إلى تيار التطور يمد فيه، فكان ذلك هو الدين الحركي» (م170، د198).

ويقول أيضًا إن النوع الإنساني لم يحقّق ذاته إلّا بصورة جزئية ولن يحقّق كل ذاته «لولا أن بعض أفراده قد استطاعوا، بجهد فردي انضاف إلى عمل الحياة العام، أن يحطّموا المقاومة التي كانت تبديها الأداة، وأن ينتصروا على المادية فيدركوا اللّه. وأولئك هم الصوفية» (م230، د276).

تبيّن لنا هذه المقتطفات أن الإنسان ـ بالنسبة لبرغسون ـ ينتشل نفسه من مجال السكون ويتصل بالتيار الحيوي (أو اللّه) من خلال جهوده الفردية وينطبق هذا القول على المتصوفين عامة وعلى المتصوفين المسيحيين خاصة لأسباب بيّناها سابقًا. ولكن المتصوف المسيحي لا يقول أبدًا إنه يحقّق التجربة الصوفية والاتصال باللّه بجهوده الفردية على الإطلاق، إن أقوال برغسون حول هذا الموضوع لا تنطبق على الواقع أبدًا، لأن المتصوفين المسيحيين يؤمنون إيمانًا راسخًا بأن التجربة الصوفية والمعرفة المباشرة التي

(1) **Revue Thomiste**, «Reflexions sur la Theodicée Bergsonienne»، ح. 16، 1933، ص440.

يحظون بها بالنسبة لله ترجع إلى إرادته تعالى، وهي نعمة إلهية يغدقها عليهم بغضّ النظر عن جهودهم أو عن استحقاقهم لها. بعبارة أخرى، عندما يتكلم برغسون عن تفوق المتصوفين المسيحيين، وتجاوزهم حدود الطبيعة البشرية تجاوزًا كليًّا إنه لا يعزو ما حقّقوه إلى نعمة إلهية انصبّت عليهم وإنما إلى جهودهم الفردية من جهة وإلى التيار الحيوي الصاعد، من جهة أخرى، الذي حقّق بخلقهم أرفع مستوى من مستويات الخلق والإبداع. بالإضافة إلى ذلك، إن ظهور هذا التجسيد الأسمى للحياة الدينية والأخلاقية (في المتصوف المسيحي) ظاهرة لا تختلف في الواقع، عن ظاهرة خلق الأجناس الحيّة التي ينشرها التيار الحيوي في مجرى تطوره الدائم. لا شك أن لبرغسون ملء الحق أن يعبر عن نظراته وآرائه في التصوف، ولكن التعبير عنها شيء والادّعاء أن هذه النظرات والآراء نابعة من صوفية القديسة تيريزا وتجربة يوحنا الصليب شيء آخر. فإن كان برغسون يؤمن حقًّا بصحة التجربة الصوفية المسيحية وكمالها عليه أن يتقيّد بمواقف أصحابها ويردّد معتقداتهم الأساسية، علمًا بأنه لا يوجد متصوف واحد من المتصوفين الكبار الذين يذكرهم برغسون ادّعى بأن الاتصال الصوفي بالحقيقة المطلقة، جاء نتيجة للجهود الإنسانية: فردية كانت أم جماعية. إنهم لم يقلّلوا من قيمة الجهود الضرورية لممارسة عمليات التطهير والتقشف والصبر والورع والزهد، ولكنهم لم يقولوا قط بأنه يمكن تحقيق الرؤية الصوفية عن طريق هذه الجهود. بعبارة أخرى، تنسجم آراء برغسون عن التصوف المسيحي مع نظريته الميتافيزيقية العامة أكثر بكثير مما تنسجم مع واقع التصوف المسيحي.

ننتقل الآن إلى معالجة موضوع العلاقة القائمة بين الناحية الحركية وبين الناحية الساكنة في الدين المسيحي باعتباره الدين الكامل. لا شك أن المعتقدات والتعاليم والعقائد والطقوس تشكل الناحية الساكنة من الدين المسيحي. إن عقائد الكنيسة المتحجرة وتعاليمها المجمدة تنتمي، بدون أدنى شك، إلى مجال الدين المغلق. إنها، في جوهرها، حكايات من إنتاج الملكة الخرافية للحد من تأثيرات العقل الهدّامة للنظام الاجتماعي ولتعلّق الفرد بالحياة. والمتصوفون المسيحيون ـ بالنسبة لبرغسون ـ لا يعتمدون في يقينهم الديني على الاعتقاد التقليدي وعلى الاعتبارات العقلية والجدلية، وإنما يعتمدون على العلاقة المباشرة التي يقيمونها بينهم وبين اللّٰه، وعليه

تفقد الناحية الساكنة من الدين كل قيمتها بالنسبة إليهم، لأن الفارق بين هاتين الناحيتين فارق جوهري ونوعي: إنه الفارق بين المغلق والمفتوح (انفتاحًا تامًّا) كما تصوّره البرغسونية. ويقول برغسون بأن المعتقدات الدينية التقليدية والعقائد الساكنة والمنظمات المتحجرة لا قيمة جوهرية لها في المسيحية الحركية لأن جوهر «الدين الجديد» هو انتشار الصوفية (م215).

إذا دقّقنا النظر في طبيعة العلاقة بين الناحية الحركية وبين الناحية الساكنة في الدين المسيحي وجدنا أن برغسون يقدّم لنا رأيين في طبيعة هذه العلاقة:

1) من حيث إن الناحية العقائدية للمسيحية تنتمي إلى الدين الساكن والمغلق، فإنها إذن من نتاج الملكة الخرافية شأنها بذلك شأن جميع الأديان الأخرى التي تتصف بالسكون. وانطلاقًا من هذا المستوى الساكن لا يمكن توسيع هذه الديانة وتطويرها تدريجًا حتى تبلغ مرحلة الدين الحركي الحقيقي، لأن الدين الساكن مهما اتسع يكون بينه وبين الدين الحركي ما بين المحدود واللامحدود، ما بين المغلق والمفتوح. بعبارة أخرى، إن الفرق بينهما في النوع لا في الدرجة، ولذلك لا يمكن الانتقال من الأول إلى الثاني عن طريق التدريج والمراحل. وقد عبّر برغسون عن ذات الفكرة عندما قال إنه مهما وسعنا عاطفة حب الوطن فإنها لن تشمل الإنسانية جمعاء لأن الاختلاف بين الأمة والإنسانية اختلاف في الطبيعة لا في الدرجة. نستنتج إذن أن الناحية العقائدية في المسيحية تختلف اختلافًا جذريًّا من الناحية الصوفية الحركية فيها.

2) أما رأيه الثاني عن طبيعة العلاقة بين هاتين الناحيتين من الدين المسيحي، فيعبّر عنه بالأسطر التالية: «فمن عقيدة ما هي إلّا عقيدة يستحيل أن تخرج الحماسة الملتهبة، والإشراق النير، والإيمان الذي يزلزل الجبال. أما إذا توفّر هذا التأجيج كان من السهل على المادة وهي تغلي أن تنصب في قالب عقيدة من العقائد، أو تصبح بتجمدها هذه العقيدة نفسها. ونحن نرى أن الدين هو ما صبته الصوفية حارًّا في النفس الإنسانية ثم برّد تبريدًا منظمًا حتى تبلور» (م214، د254). تبيّن هذه الفقرة أن برغسون يعتبر أن النواحي العقائدية والمذهبية في

الدين المسيحي هي حصيلة التصوف. إنها نتيجة لتبلور الانفعال الصوفي الأصيل وتجمُّد وثبته.

وهذا الإيضاح هو تطبيق لنظرته الفلسفية القائلة بأن الساكن لا يمكن أن يتولد عنه المتحرّك، أو أن سلسلة من النقاط الساكنة لا يمكن أن ينتج عنها حركة، أما إذا بدأنا بالحركة فيمكننا أن نولّد منها النقاط الساكنة بكل سهولة. وعلى هذا الأساس، يكون التصوف الكامل متقدمًا على العقائد المسيحية المعروفة ومذاهبها التقليدية. وتكون العلاقة القائمة بين الناحية الحركية وبين الناحية الساكنة من الدين المسيحي علاقة العلة بالمعلول، ولهذا فإن برغسون يعتبر المسيح متصوفًا (م215، 216). إن المسيح يقف على الطرف الأول من المسيحية باعتباره بدايتها الصوفية التي تحوّلت فيما بعد إلى مذاهب متجمدة، واعتقادات ومبادىء ساكنة، وطقوس جامدة. ولا ينقل برغسون هذه العلاقة التي يحدّدها بين الناحية الحركية والناحية السكونية من الدين المسيحي إلى بقية الديانات التي يناقشها. ويبدو لي أن هذه النظرة تضفي على الناحية العقائدية في المسيحية مكانة تميّزها عن بقية الديانات الأخرى، فإذا نحن عدنا إلى رأي برغسون الأول ونظرنا إلى العقائد المسيحية على أنها في جوهرها، ناتجة عن الملكة الخرافية فإن المسيحية تقف على قدم المساواة مع بقية الأديان الأخرى (من الناحية العقائدية والمذهبية طبعًا) باعتبارها أفكارًا وهمية وصورًا غيبية مهمتها محاكاة تركيب تفكيرنا المنطقي المنظم لتجنب الإنسان المخاطر التي يعرضه لها العقل. أما إذا اعتبرنا هذه العقائد والتعاليم المسيحية من بقايا التصوف الكامل ورواسبه، فإنها لا يمكن أن تقف على قدم من المساواة مع بقية الأديان الساكنة، بل سيكون لها مكانة خاصة وممتازة باعتبارها ناتجة عن التجربة الصوفية الكاملة التي تكشف لأصحابها الحقيقة المطلقة كشفًا تامًا. ولا بد الناحية الساكنة من المسيحية من أن تحمل شيئًا من آثار المنبع الأصيل الذي نتجت عنه فتتميّز بذلك عن عقائد الأديان الساكنة الأخرى التي لا ترتد إلى مثل هذا المصدر.

مما لا ريب فيه أن هذين الرأيين في طبيعة العلاقة بين الناحية الساكنة من الدين والناحية الحركية لا يتوافقان. ونحن نجد أن برغسون يقف موقفًا متأرجحًا بينهما دون أن يستقرّ به الرأي على أي منهما استقرارًا نهائيًّا،

وسأحاول الآن تتبع خطوط كل من هذين الرأيين، كما تنعكس في كتابه، وتبيان بعض النتائج التي تترتب على كل منهما:

(أ) إذا اعتبرنا أن المعتقدات المسيحية من إنتاج الملكة الخرافية ووضعناها على قدم المساواة مع جميع العقائد الدينية الأخرى تصبح عندئذ المعتقدات والتعاليم التي آمن بها المتصوفون المسيحيون أمورًا عرضية في تصوفهم، بل تصبح عقبات تحول دون تحقيق التجربة الصوفية الكاملة، لأنها تشدهم إلى الأرض وتعيق تحرّرهم من قيود السكون. ولذلك يقول برغسون إنه لدى دراستنا للمتصوفين المسيحيين سنغفل مسيحيتهم (أي المعتقدات المسيحية التقليدية وتعاليم اللاهوت الكاثوليكي المعروفة) ونركز انتباهنا على تصوفهم باعتباره صورة دون مادتها (م206، د243). وهذا يعني بأن «مسيحية» المتصوفين المسيحيين أمر عرضي بالنسبة لتصوفهم الحقيقي. ويردّد برغسون هذا المعنى عندما يقول: إن المتصوفين الكبار حاولوا أن يعبّروا، على قدر الإمكان، عن المعرفة الحدسية التي حقّقوها بواسطة المعتقدات الساكنة والأفكار الدينية التقليدية التي صادف أن كانت متفشية في مجتمعهم ومدينتهم. يقول برغسون عن المتصوف: «وسوف يستفيد عقله وخياله من تعاليم اللاهوتيين فيعبّر في ألفاظ عما يحسه، وفي صورة مادية، عما يراه رؤية روحية» (م215، د255). بعبارة أخرى، إن الأفكار الدينية الشائعة والمذاهب اللاهوتية السائدة ليست إلّا وسيلة يستخدمها الصوفيون، ليعبّروا عن أنفسهم بصورة يفهمها غيرهم من الناس فيقربوا بذلك تجربتهم الروحية، بقدر الإمكان، من مدارك الإنسان العادي. وبالطبع، فإن استعانة المتصوفين بالناحية الساكنة من المسيحية تصب حياة جديدة في معتقداتهم الساكنة وروحًا جديدة في تعاليمها السائدة، إنهم يأخذون نصوص العقيدة ليرسموها بأحرف من نار (م214). كل هذا يؤكّد على «صوفية» المتصوفة المسيحيين أكثر مما يؤكد على «مسيحيتهم» باعتبارها أمرًا عرضيًّا بالنسبة لتجربتهم الصوفية. بعبارة أخرى، إننا نعتبرهم مسيحيين لأنهم يستعينون بالألفاظ المسيحية المتفشية واللاهوت الكاثوليكي السائد، لكي يتمكنوا من التعبير عن أنفسهم. ولو كان الدين الساكن المتفشي في بيئتهم غير الدين المسيحي لما كان لذلك أي تأثير جوهري على تصوفهم، لقد صنع ذلك المسيح بنفسه حين استخدم الديانة الساكنة التي كانت سائدة في بيئته ليعبّر عن رؤياه

الروحية، وتجربته الصوفية، وبعمله هذا «رسم العقيدة اليهودية بأحرف من نار» فكانت المسيحية[1]. وعلى أساس هذه العلاقة القائمة بين المعتقدات المسيحية والتجربة الصوفية نتوقع من برغسون أن يوجّه انتباهه للصوفية عامة أينما كانت، بغض النظر عن المعتقدات الساكنة والأفكار الدينية الجامدة التي تقترن بها.

(ب) ولكن من ناحية أخرى، إذا اعتبرنا المعتقدات المسيحية كبقايا التجربة الصوفية ورواسبها وما تكشف عنه، عندئذٍ لا يمكن للناحية الساكنة من المسيحية أن تكون عارضة على التصوف وإنما تكون جزءًا لا يتجزّأ منه. هنا يكون التأكيد على «مسيحية» المتصوفة المسيحيين كما تدخل في تجربتهم الصوفية. وبذلك تكتسب المعتقدات المسيحية مكانة خاصة تميّزها عن بقية الديانات الساكنة. وهذا يعني أنه ليس في وسع برغسون أن يغفل «مسيحية» المتصوفة ويدرس صوفيتهم باعتبارها صورة بحت، بل عليه أن يوجه انتباهه كذلك للمعتقدات الساكنة التي اقترنت بها التجربة الصوفية الكاملة. وكانت النتيجة أنه عوضًا عن أن يوجه برغسون انتباهه للصوفية عامة، أينما كانت، وبغض النظر عن العقائد الساكنة التي اقترنت بها، نجده يمجّد التصوف الذي أنتجه الدين المسيحي ويحاول أن يقلل من قيمة الصوفيات الأخرى التي انتجتها الأديان الكبرى في تاريخ الإنسان. وبما أن المعتقدات المسيحية هي بقايا الصوفية المطلقة والكاملة كما تجسّدت في المسيح، فبإمكاننا أن نستخدمها بصورة فعّالة لنعود عن طريقها إلى اقتناص تلك التجربة الصوفية والرؤية الروحية التي أنتجتها. ومن حيث إن معتقدات الديانات الأخرى ومذاهبها ليست بقايا أو رواسب لتجربة صوفية حقيقية (بل هي صادرة عن الملكة الخرافية) فإنها لا تستطيع أن تعود بنا إلى مثل هذه التجربة الأصيلة والكاملة. وهذه الحقيقة ـ كما يبدو لي ـ تميِّز المسيحية باعتبارها دينًا ساكنًا عن بقية الأديان الأخرى، فمن طريقها فقط بتمكّن الإنسان من أن يحقِّق التجربة الصوفية الكاملة.

---

(1) وتحولت المسيحية من بعده بفترة إلى دين ساكن يصبّ فيه المتصوفون، من حين إلى حين، روحًا جديدة ويذكونه بما يضطرم في نفوسهم من طاقة روحية خلّاقة. ولنذكر قوله الذي أشرنا إليه أعلاه: «أما إذا توفّر هذا التأجج كان من السهل على المادة وهي تغلي أن تنصب في قالب عقيدة من العقائد...».

جـ) وبالرغم من أن تحليلات برغسون تتقدّم على أساس المكانة الممتازة التي تتمتع بها المسيحية على بقية الأديان فإنه يتأرجح بين الرأيين اللذين عرضناهما بالنسبة للعلاقة القائمة بين الناحية الساكنة والناحية الحركية في المسيحية. وهكذا يعود إلى موقفه الآخر (الذي يعتبر العقائد الساكنة عرضية بالنسبة للتجربة الصوفية) عندما يحاول تفسير واقع الأنواع الناقصة من التصوف. فمثلاً نراه يقول بأن الصوفية الكاملة لم تتحقّق في الهند نظرًا للفقر المدقع الذي يتخبط فيه شعبها ونظرًا لأوضاعه الاقتصادية السيئة التي ولدت في النفوس شعورًا قويًّا بالتشاؤم (م204 - 207). ويجدر بنا أن نلاحظ هنا أن هذا الإيضاح يعني أنه لولا بعض الظروف التاريخية والاقتصادية التي أحاطت بالهند، فإنه كان في وسع الديانات الهندية أن تحقق الصوفية الكاملة والحقيقية. وهذا الرأي يضع مرة أخرى، من حيث المبدأ، المسيحية والديانات الساكنة الأخرى على مستوى واحد. فإذا كانت كل من الديانات الهندية والمسيحية قادرة، من حيث المبدأ، على تحقيق التصوف الكامل، فإن المعتقدات الساكنة لكل منها عرضية بالنسبة لتصوفها الحقيقي. وعلى أساس هذا الموقف، الذي نعتقد أن برغسون قد ارتدّ إليه (بصورة ضمنية)، فإن التصوف الذي أنتجته المسيحية هو كامل وتام لا لأن المسيحية لها مكانة ممتازة ومتفوقة على الديانات الهندية، وإنما لأن الأسباب المادية والظروف الاقتصادية المشار إليها لم تطغَ على البلدان التي سادت فيها المسيحية كما حدث في الهند.

د) مع تطور هذا التحليل الذي يقدمه برغسون يعود فيتحول عن موقفه ويميل نحو رأيه الآخر الذي يقول بأن المسيحية، باعتبارها ديانة ساكنة، متفوقة على مثل غيرها من الديانات لأنها وحدها تقود إلى التجربة الصوفية الكاملة. وهذا التحول ظاهر في نقده لصوفية المفكرين الهنديين راماكريشنا وفيفاكناندا (م204 - 205، د241). وهو يسلّم بأن صوفية هذين المفكرين العصريين كاملة وحقيقية ولكنه بدلاً من أن يعزو ازدهار التصوف الهندي إلى تحسن الظروف المادية في الهند والمد الحضاري الجديد الذي أخذ يزيل العوائق التي اعترضت نموه الكامل في السابق، نراه يعزو ذلك إلى أثر المسيحية والحضارة الغربية في الهند. ومن الواضح أن برغسون لا يهمّه أن يقول: إن الحضارة الغربية قد ساعدت كثيرًا على إزاحة العوائق الخارجية

التي كانت تحول دون تطور التصوف الهندي تطورًا تامًّا وإنما يريد أن يعزو ازدهار التصوف الهندي على أيدي المفكرين الهنديين المذكورين إلى أثر المسيحية على الهند باعتبارها ديانة متفوقة مكّنت صوفية راماكريشنا وفيفاكاناندا من أن تصل إلى حد الكمال. وقد بيّنتُ في الصفحات السابقة أن نظرة برغسون للتصوف الشرقي عامة والتصوف الهندي خاصة تجانب الصواب. لقد حاولتُ أن أُبيّن، فيما ورد، الرأيين المختلفين اللذين قال بهما برغسون عن العلاقة بين الناحية الساكنة في المسيحية، وبين الناحية الحركية فيها، كما حاولتُ أن أوضح النتائج المختلفة التي تترتّب على كل منهما وأن أشير إلى تأرجحه بين الرأيين المذكورين.

من اليسير أن نرى أن موقف برغسون القائل بأن العقائد المسيحية الساكنة عرضية بالنسبة لتصوف القديسين لا تنطبق على الواقع، لأن جميع المتصوفين المسيحيين الكبار يعتبرون أنفسهم، أولاً وأخيرًا، مسيحيين بمعنى أنهم يقبلون بكل تواضع معتقدات كنيستهم ومبادئها ويساهمون مساهمة فعالة في طقوسها شأنهم في ذلك شأن جميع المؤمنين. إن تجربتهم الصوفية كانت دائمًا ضمن نطاق العقائد المسيحية ولاهوت الكنيسة. والقديسون الذين ذكرهم برغسون هم أول من سيعارض فكرته في الفصل بين «مسيحيتهم» و «صوفيتهم» ودراسة الظاهرة الأخيرة على حدة. كما أنهم سيرفضون، دون أدنى شك، قوله بأن المعتقدات التي يعتنقونها والأفكار المسيحية التي يؤمنون بها هي من بقايا التجربة الصوفية ورواسبها، لأنهم كانوا يعتقدون بأن التجربة الصوفية هي أعلى درجة من درجات الإيمان المسيحي الذي يشتركون فيه مع بقية المؤمنين. التصوف المسيحي إذن لا يمكن أن يختلف اختلافًا نوعيًا تامًّا عن الدين المسيحي الساكن، وإنما هو امتداد له وتعميق روحي ذاتي لعقائده. الدين المسيحي الساكن هو الأساس الذي قام عليه التصوف المسيحي والعكس ليس صحيحًا من وجهة نظر القديسين أنفسهم.

ونحن إذا أخذنا بعين الاعتبار العلاقة الجوهرية بين أي نوع من أنواع التصوف وبين المعتقدات الدينية التقليدية التي ارتبط بها وقام على أساسها سيتبين لنا أن اختلاف التصوّف المسيحي عن الأنواع الأخرى من التصوف (كالتصوف الإسلامي مثلاً)، لا يعود إلى أن الأول حقّق الكمال،

بينما قصرت عنه الأنواع الأخرى. في الواقع، إن جميع أنوع التصوف التي مرّ معنا ذكرها كاملة من حيث إنها وصلت إلى حد العمل والمحبة والخلق. إن الاختلاف الذي نجده بينها يعود إلى الاختلاف القائم بين العقائد والمذاهب الدينية التي ازدهرت على أساسها الحركات الصوفية وإلى تصور كل من هذه الأديان لطبيعة الكون واللّه والإنسان. ويتضح هذا الأمر حين نقوم بمقارنة بسيطة بين التصوف الإسلامي والتصوف المسيحي، فنجد أن الفرق بينهما لا يعود إلى كمال التصوف المسيحي وعمق حدسه الصوفي إذا قورن بالتصوف الإسلامي، وإنما يعود إلى اختلافات أساسية بين عقائد كل من الديانتين، والتجربة الصوفية في كل منهما، تعكس هذه الاختلافات بكل وضوح.

حين نتأمل في الادعاءات والشهادات التي نقلتها الصوفية الإسلامية والصوفية المسيحية عن اللّه والإنسان والكون، فإننا نجدها مختلفة اختلافًا جذريًّا، في بعض وجوهها، وهذا الاختلاف ليس إلّا انعكاسًا للاختلافات القائمة بين العقائد المسيحية والإسلامية حول مواضيع معينة. وسنعرض هنا لثلاث نقاط تمثل هذا الأمر. تسيطر عقيدة وحدة الوجود على التصوف الإسلامي الناضج سيطرة تامة، وتحلّ محل فكرة اللّه الفرد في ذاته وصفاته وأفعاله الذي لا يماثل أحدًا من الموجودات إطلاقًا، فكرة أخرى تعتبر العالم واحدًا مع اللّه وتنفي كل أثر للفردية والتمايز بين «الموجود الحق الأحد» وبين العالم، بين المعرفة والعارف والمعروف وقد بدا هذا واضحًا في بعض المقاطع التي استشهدنا بها، كما أنه يظهر جليًّا في ذكر الجامي لعلاقة اللّه بالعالم حيث يقول: «الذات الصمدية، إذا نُظِر إليها على أنها المطلق، المجرد عن جميع المظاهر والحدود والتكثر، هي الحق وعلى النقيض من ذلك، إذا نظر إليها من وجهة تكثرها وتعددها، ذلك التعدد والتكثر الذي تبدي فيه نفسها، حين تتلبّس بالمظاهر، فهي العالم المخلوق أجمع وإذًا فالعالم هو التعبير المعاين الظاهر عن الحق. والحق هو حقيقة العالم المغيبات الباطنة. ومن قبل أن يكون العالم مشهودًا، كان متحدًا مع الحق. والحق بعد أن صار العالم مشهودًا، أضحى متحدًا به»[1].

---

(1) نيكلسون، **«الصوفية في الإسلام»**، ص81.

ويقول ابن العربي: «فالدائم الفاني وجهان للواحد، يكمل أحدهما صاحبه، ولا بد من أحدهما للآخر. والخلق ظهور مشهود للحق، والإنسان سر اللّه مكشوفًا مبينًا في خلقه. ولكن لما كان الإنسان لا يستطيع أن يدرك كل ما يتطلّب الإدراك، من تلقاء نفسه، لأن لعقله حدودًا لا يعدوها، فهو لا يعبّر إلّا عن جزء من العقل الإلهي، وليس له أن يقول: «أنا الحق»، فليس هو «الحق»، ولكنه «حق»[1].

ولسنا في حاجة إلى القول، إنه بالرغم من أن التصوف المسيحي يميل إلى عقيدة وحدة الوجود (شأنه في ذلك شأن جميع الحركات الصوفية) إلّا أنه لم يبلغ الحد الذي بلغه التصوف الإسلامي في نفي اللّه باعتباره فردًا في ذاته وبوصفه «الواحد المنزّه» وإثبات «الموجود الحق الأحد» مكانه.

وهناك خلاف أساسي آخر يتعلق بمقام المسيح في التجربة الصوفية، ومن نافل القول أن نردد أن يسوع المسيح يلعب دورًا رئيسيًّا في التجربة الصوفية المسيحية. في الواقع، لا يمكن لهذه التجربة أن تتحقق دون الإيمان بيسوع المسيح ودون توسطه[2]. بعبارة أخرى، لا ينكشف الاتصال بين المتصوف وبين ذات اللّه إلّا في المسيح وبواسطته. ويشدّد القديس يوحنا الصليب على هذه الحقيقة بقوله: «إن أردت أن تتعلّم أسرار اللّه فثبّت عينيك على المسيح، تنكشف لك أعمق الأسرار والألغاز، وتجد عجائب اللّه وحكمته دفينة فيه»[3].

إن الكثيرين من المهتمين بموضوع التصوف يعتقدون أنه من المهم أن يبينوا أن المتصوفين متفقون، من حيث الجوهر، في أقوالهم وشهاداتهم، إنهم يعلّقون كثيرًا من الأهمية على هذا الأمر لأن التضارب في أقوالهم والتناقض في شهاداتهم يقلّل من شأن وحدة الرؤية الصوفية باعتبارها الضمانة النهائية

(1) المرجع السابق، ص145.

(2) يقول أحد الدارسين لهذا الموضوع إن الإيمان بالله وبيسوع المسيح شرطان جوهريّان لتحقيق التجربة الصوفية.

Dyson, W.H., **Studies in Cnristian Mysticism,** p.56.

(3) **The Ascent to Mount Carme,** p.185.

على صحة ما يدّعون، ويقول برغسون بهذا الصدد: «ولنلاحظ أولاً اتفاق المتصوفة فيما بينهم، إن هذه الظاهرة واضحة جدًّا لدى الصوفيين المسيحيين» (م221، د363). وأكثر من ذلك، فإن برغسون ينظر إلى هذا الاتفاق الأساسي بين المتصوفين المسيحيين على أنه دليل على وحدة حدسهم الصوفي ووحدة رؤياهم الروحية. كما أنه يعتبر أن الاتفاق المزعوم بين المتصوفين عامة يرجع إلى حقيقة أثبتها في السابق، وهي أن أنواع التصوف غير المسيحي تتفاوت في اقترابها وفي ابتعادها من النهاية التي وصل إليها التصوف المسيحي. بعبارة أخرى، إن جميع أنواع التصوف تسير، في الواقع نحو الحقيقة التي وصلت إليها الصوفية المسيحية (م222، د264، 265). ويستنتج برغسون من ذلك: «إن التوافق العميق دليل على وحدة الحدس. ولا يفسر هذا إلّا بأن الكائن الذي يعتقدون أنهم متصلون به موجود فعلاً» (م222، د265). بعبارة أخرى، يعتقد برغسون أن التصوف يقدّم لنا وسيلة تواجه بها مشكلة وجود اللّه وطبيعته مواجهة تجريبية (م216، د257).

وليس من المدهش أن نجد تشابهًا عظيمًا واتفاقًا في النظرات بين الصوفيين المسيحيين باعتبار أنهم خضعوا للتعاليم اللاهوتية الكاثوليكية خضوعًا تامًّا كما يعترف بذلك برغسون، وتقبّلوا بكل رضى تعاليم الكنيسة وأطاعوا معرّفيهم. ولكن بالنسبة للتصوف بصورة عامة فإننا لا نرى مثل هذا الاتفاق. يقول العالم الكبير ر. اوتو حول هذا الموضوع: تتنوّع «التجربة الصوفية تنوعًا عظيمًا بالرغم من الاتفاق الشكلي بين أنواعها. وتختلف محتوياتها اختلافًا يثير الفضول، إن الانفعالات والأمزجة التي تثيرها تختلف من تجربة إلى أخرى إلى حد التناقض الصريح فيما بينها. ويؤدي هذا التنوّع والاختلاف في التجربة الصوفية إلى النفور والنزاع»[1].

يتبين لنا إذن أن الرأي القائل بأن الصوفية واحدة، في جوهرها، أينما كانت رأي خاطىء. إن الاتفاق الذي نجده بين مختلف الصوفيات، هو اتفاق شكليٌّ في حين أن محتويات كل منها، كما تظهر من أقوال المتصوفين عن

(1) Otto, T. Mysticism, **East and West,** p.39.

الكون واللَّه والإنسان والروح، تختلف اختلافًا شديدًا وتتناقض تناقضًا صريحًا. وعلى سبيل المثال نجد أن نطاق الاتفاق بين التصوف الإسلامي والتصوف المسيحي شكلي في جوهره أو هو يعود إلى النقاط التي تتفق فيها الديانتان من حيث العقائد والتعاليم: إننا نجد في الصوفيتين:

أ) اتجاهًا نحو وحدة الوجود.

ب) إحساسًا بالاتحاد مع حقيقة لا يمكن التعبير عنها أو وصفها.

ج) إحساسًا بتلاشي الفوارق الجوهرية بين الأشياء.

د) استخدام «منطق» خاص مفارق للمنطق العادي الذي يضبط عمليات الاستدلال العقلي. وقد بيّنا في الصفحات السابقة بعض الخلافات الجذرية القائمة بين محتوى التجربة الصوفية عند المسيحيين وعند المسلمين. في الواقع، تقدم لنا التجربة الصوفية المسيحية والإسلامية أنموذجًا لنوعين من التصوف الكامل، يدعي كل منهما بأنه حقق معرفة حدسية مباشرة لطبيعة الحقيقة المطلقة ولكنهما يختلفان حول الحقائق التي كشفت لهما في هذه التجربة، فبينما نرى أن التجربة الصوفية بالنسبة للمسيحي تدور حول ابن اللَّه وتكشف له سر الثالوث الأقدس فإنها لا تبين شيئًا من هذا الباب للمتصوف المسلم، بل تجعله يدرك وحدة الجوهر بينه وبين اللَّه الحق الأحد.

لا شك أن معظم أنواع التصوف تنشد الاتصال والاتحاد «بحقيقة ما» ، ولكن هذا هو مدى الاتفاق بينها لأن تصور كل منها «للحقيقة» التي تسعى للاتحاد بها يختلف عن تصور الأنواع الأخرى» فالتصوف البوذي لا يعترف بوجود إله بالمعنى الذي ألفناه في الديانات السامية، وفكرة «البراهمان» التي نجدها في صوفية «الفيدانتا» الهندية تختلف اختلافًا جذريًا عن إله المسيحيين وإله المسلمين لا يملك العديد من الصفات التي يسبغها المسيحيون على إلههم، والتي يشاهدونها من خلال تجاربهم الصوفية ورؤاهم الروحية. وهكذا. فإن كلاً من هؤلاء المتصوفة يقيم في الواقع علاقاته الصوفية مع «حقيقة» تختلف بطبيعتها عن الأخريات. إن الخلافات بين الأديان في تصور هذه «الحقيقة» تؤثر في طبيعة العلاقة التي يقيمها المتصوف مع هذه «الحقيقة» وفي الأقوال والحقائق التي سيذكرها عن طبيعتها بعد التجربة الصوفية. ونذكر مثلاً

آخر هو أن بعض أنواع التصوف الهندي تشجب العمل والحركة والنشاط نتيجة لاعتقادها بأن «الحقيقة» التي يتصل بها المتصوف ذات طبيعة ساكنة (تمامًا مثل نظرة بارمنيدس للوجود) ويستنتجون من هذه التجربة أن التغيّر والحركة ليسا إلّا ضربًا من ضروب الوهم. أما «الحقيقة» كما تنكشف للمتصوف «البرغسوني» فهي حركة دائبة وتغيّر دائم.

ولكن خلافًا لما بيّناه يدّعي برغسون بأن المتصوف يقدّم لنا وسيلة نواجه بها مشكلة وجود اللّه وطبيعته، وأن التوافق بين المتصوفين دليل على وحدة حدسهم وعلى وجود الكائن الذي يعتقدون أنهم متصلون به. ويدافع برغسون عن هذا الادعاء بقوله إن الإنسان الذي يهتم بهذه المشكلة إما أن يصدّق شهادة المتصوفين ويعتبرها دلالة كافية على وجود حقيقة روحية متعالية، وإما أن يسير بنفسه على الطريق الوعرة التي سار عليها المتصوف ليتحقق بنفسه من صدق شهادته أو كذبها، ويضيف قائلاً إننا لسنا مضطرين للجوء إلى مثل هذا الإجراء لأننا في معظم الأحيان نصدّق شهادة الناس والعلماء دون أن نمرّ بذات الخبرات والتجارب التي مرّوا بها، وليوضح برغسون معناه يقدم لنا التشبيه التالي: عندما شقّ الرحالة الشهير ليفنغستون[1] طريقه في أدغال أفريقيا واكتشف بحيرة من البحيرات التي ينبع منها النيل، صدّقه العالم بأجمعه، عندما سمع عن اكتشافه قبل أن يقتفي أثره أحد ليمرّ بذات التجارب والخبرات التي مرّ هو بها. وإنْ وجد عدد قليل ممن ساورتهم الشكوك حول صدق شهادة الرحالة الشهير فلا سبيل لإقناعهم بصدقها إلّا بإرسالهم على ذات الطريق ليروا بأنفسهم (م220، د262). في الواقع لقد ظهر الطريق الذي عبره ليفنغستون على الخرائط قبل أن ترسل البعثات العلمية إلى تلك المنطقة لتتحقق من تفاصيل الاكتشاف، وهنا يشبّه برغسون المتصوف بهذا الرحالة لأنه إنسان يشق طريقًا روحية معينة ويسير عليها حتى يصل إلى نوع خاص من المعرفة ويكتشف حقيقة جديدة. أما إذا ساورتك الشكوك في صدق شهادته حول وجود الحقيقة الجاثمة في آخر الطريق وطبيعتها، فإن الإنصاف يدعوك ألّا تحكم على المتصوف قبل أن تسير بنفسك على الطريق التي شقّها.

(1) Libingstone.

لأول وهلة يبدو هذا التشبيه معقولاً ومقنعًا ولكنه في الواقع ليس كذلك. إن هذا التشبيه لا يأخذ بعين الاعتبار أننا نصدق شهادة ليفنغستون وشهادة الذين تبعوه، لأنهم عادوا إلينا بأوصاف واحدة لما وجدوه في نهاية رحلتهم. ولكن هذا لا ينطبق على شهادة المتصوفين بالنسبة للأوصاف التي يطلقونها على الحقيقة التي يصلون إليها في نهاية رحلتهم الروحية. لا شك أن المتصوفين الذين ينتمون إلى تراث ديني واحد وإلى طريقة صوفية واحدة لا يختلفون كثيرًا في وصفهم لهذه الحقيقة، ولكن عندما نقارن بين شهادات المتصوفين المنتمين إلى أديان مختلفة نجدها مختلفة اختلافًا جذريًا في وصفها لما يجده المتصوف في نهاية مطافه الروحي، مما يدل على أن التطابق في آراء المتصوفة حول هذا الموضوع نابع لا من وحدة الرؤية الصوفية وإنما من وحدة التراث الديني الذي ينتمون إليه ويتسلّقون على معانيه ونصوصه نحو غايتهم المنشودة، لذلك يحق لنا أن نشك بوجود حقيقة روحية واحدة يتصل بها جميع المتصوفين مهما اختلفت أديانهم ومهما تمايزت ميولهم الروحية. لنعد الآن إلى تشبيه برغسون: تصوّر مثلاً أن البعثات التي أُرسلت الواحدة تلو الأخرى لدراسة اكتشاف ليفنغستون عادة إلينا بأخبار متناقضة عن طبيعة هذا الاكتشاف وعن أوصافه فقالت البعثة الأولى أنها وجدت بحيرة ماؤها مالح وقالت الثانية: إن ماء هذه البحيرة عذب وقالت البعثة الثالثة لا وجود للبحيرة على الإطلاق، بل إن ما وجدوه هو جبل أخضر إلى ما هنالك من هذه الأوصاف المتناقضة، ألّا يحق لنا عندئذ أن نشك بشهادات هذه البعثات وألّا نعتبرها أدلة كافية ومقنعة على وجود بحيرة ذات أوصاف معينة ومحددة. إن تناقض الشهادات الصوفية حول وجود حقيقة روحية تسمى اللّه وحول طبيعتها وأوصافها يجعلني أشكك كثيرًا في مدى صلاحيتها كأدلة مقنعة وكافية على وجوده. بالإضافة إلى ذلك، يجب أن نذكر أن شهادة المتصوف عن طبيعة الإله تأتي دائمًا من خلال مفاهيم التراث الديني الذي ينتمي إليه ذلك المتصوف أي أن التجربة الصوفية في نظر أصحابها لا تشكّل دليلًا على وجود الإله وإنما تفترض وجوده سلفًا، لذلك نجد أن جهد المتصوف ينصبّ على إقامة علاقات خاصة بينه وبين اللّه بعد أن يكون قد سلّم بوجوده الفعلي منذ البداية وإلّا فقد مبرره في السير على هذه الطريق أصلاً. التجربة الصوفية بطبيعتها، لا يمكن أن

تبرهن على شيء لأنها تعميق ذاتي وروحي للدين وتحويله من عقائد جامدة إلى إحساسات ذاتية، إنها شحن لأشكاله الفارغة بعاطفة حارة متدفقة، يتجاوز بواسطتها المتصوف الطقوس والرسميات والشعائر والمظاهر الخارجية التي يشترك فيها الجميع، ليحول الدين إلى تجربة ذاتية خاصة، لا يشاركه فيها أحد يعيشها بلحمه ودمه وكيانه.

القسم الخامس

وحدة الفلسفة البرغسونية

انتهت فلسفة برغسون إلى تمجيد التصوف المسيحي، وانتهت حياته بأن طلب أن تجري على جثمانه مراسيم الدفن حسب طقوس الكنيسة الكاثوليكية. من الواضح إذن أنه في الفترة الواقعة بين صدور كتابيه «التطور الخالق» و» منبعا الأخلاق والدين» أن برغسون قد اتجه عاطفيًّا وفكريًّا نحو المسيحية عامة، ونحو الكاثوليكية خاصة. والسؤال الذي واجهنا الآن في مستهل حديثنا هو إلى أي حد بدّل برغسون معتقداته الميتافيزيقية، كما نجدها في كتابه «منبعا الأخلاق والدين» لكي تتلاءم مع المسيحية. إن بعض المعلقين والناقدين لبرغسون لم يتورّعوا عن القول بأن كتابه الأخير يشكل تحولاً أساسيًّا في البرغسونية لصالح النظرة المسيحية، فمثلاً نجد أن أحد النقاد(1)، يكاد يعتبر بأن اللّه الذي يتحدث عنه برغسون في كتابه الأخير، هو إله المسيحية باعتباره الأب المحب للبشر، بل إنه يدخل في تأويله لنظرية برغسون في الأخلاق الحركية فكرة الخطيئة والإثم ضد اللّه. ولكن من ناحية أخرى نجد أن بعض المفكرين الكاثوليك يتبرّأون من برغسون، لأنه لم يدنُ - بالنسبة إليهم - بما فيه الكفاية من المسيحية. وأمام هذه المحاولات المختلفة في تفسير كتابه الأخير صار لزامًا علينا أن نطرح السؤال التالي: إلى أي حد تمثل المعتقدات الميتافيزيقية التي نجدها في عمله الأخير انحرافًا جذريًّا (بإتجاه المسيحية الكاثوليكية) عن المبادىء الميتافيزيقية التي عرضها برغسون في مؤلفاته السابقة؟ أو بعبارة أخرى: إلى أي حد يكتب إله برغسون (الوثبة الحيوية) في «منبعا الأخلاق والدين» إله المسيحية التي لم يكن يتّصف بها من قبل؟

---

(1) Romeyer, Blaise, **«Morale et Religion Chez Bergson»**. Archives de Philosopie، ح. 9، ص312.

بالرغم من أن برغسون يوحّد بين فكرته في الأخلاق الحركية وبين التصوف المسيحي، وبالرغم من أنه يستخدم عبارة «المحبة» ليصف بها طبيعة الوثبة الحيوية أني لا أعتقد بأن كتابه الأخير يمثّل انحرافًا عن أفكاره الميتافيزيقية الأولى. لا شك عندي أن الآراء التي اشتمل عليها كتاب «منبعا الأخلاق والدين» تطورت بشكل عضوي من نظراته الميتافيزيقية السابقة التي لم تتغيّر كثيرًا على مرّ السنين والتي نراها دائمًا كامنة في جميع ما كتب من مقالات وأبحاث ورسائل وخطب. ولا شك عندي كذلك أن برغسون تعدّى في كتابه الأخير آراءه ونظراته التي تضمنها كتاب «التطور الخالق» . ولكن كل مؤلفاته الرئيسية تعدّت بعضها البعض وتجاوزت ما سبقها، فمنذ أن كتب «رسالته في معطيات الوجدان» نجد أن كل كتاب أعقبها قد تعدى الذي قبله في العرض والاتساع والشمول، وفي إدخال آراء متباينة أحيانًا، مع الآراء السابقة، ولكننا لا نجد أبدًا انحرافًا جوهريًا عن أفكاره الميتافيزيقية الرئيسية كما صاغها منذ البداية، أو رجوعًا عنها، وكتاب «منبعا الأخلاق والدين» لا يُستثنى من هذه القاعدة. ويبدو لي أن العناصر المسيحية الواردة في عمله الأخير قد عولجت وحرّفت لكي تتناسب مع معتقدات برغسون الميتافيزيقية وليس العكس هو الصحيح، وكما تبين لنا في الصفحات السابقة أن الصوفية التي يمجّدها برغسون هي صوفية برغسونية أكثر منها صوفية مسيحية. أحسّ برغسون في الفترة الأخيرة من حياته بميل شديد نحو الكاثوليكية، ولكن هذا الميل لم يشكل ارتدادًا فكريًا عن البرغسونية إلى المسيحية (على الأقل في الكتاب الذي نحن بصدده). إن الأثر الذي تركه هذا الميل على عمله الأخير لا يتعدّى بكثير حدود استخدام بعض التصورات والمصطلحات المسيحية في حديثه عن نظراته الفلسفية، دون أي تغيير حقيقي في جوهر فلسفته[1].

(1) وصل الدكتور مراد وهبه إلى ذات النتيجة التي وصلنا إليها حول هذا الموضوع وهو يقول: «وهكذا يبقى برغسون في ميدان الفلسفة. وهو لم يتحول إلى متصوف أو لاهوتي أو رجل دين في مؤلفه «منبعا الأخلاق والدين» غير أن البعض من أتباع الديانة المسيحية قد حدا بهم الأمر إلى تصور برغسون رجلًا اهتدى في أخريات أيامه، واكتشف الطريق المستقيم. بينما برغسون، في الحقيقة، لم ينحرف في هذا المؤلف عن المجرى الأساسي لفلسفته». «المذهب في فلسفة برغسون»، ص145.

يركز القائلون بأن «منبعا الأخلاق والدين» يشكل انحرافًا عن البرغسونية (نحو المسيحية) اهتمامهم على النقاط التالية الواردة في كتابه، باعتبارها الحجج التي يستندون إليها في زعمهم هذا:

(أ) إن برغسون يتحدّث عن اللّه باعتباره شخصًا وفردًا في ذاته يختلف عن مخلوقاته.

(ب) إن برغسون أخذ يقرّ بصحة التفسيرات والتعليلات الغائية بالنسبة لطبيعة الوثبة الحيوية. أو بعبارة أخرى، إنه يقرّ بأن اللّه يهدف إلى غايات معينة يريد تحقيقها.

(ج) إنه يقول: إن اللّه والمحبة شيء واحد.

(د) إنه يمجّد الصوفية الكاثوليكية. وقد بحثنا هذه النقطة سابقًا.

وفي الإجابة على النقطة الأولى نعترف بأن كتابه الأخير يحتوي على بعض المقاطع التي تبدو، لأول وهلة، أنها تؤيّد هذا الادعاء ولكننا نجد في الوقت نفسه مقاطع أخرى وأكثر أهمية تعارض بوضوح تام هذا الرأي. ويتّخذ هؤلاء النقاد من المقطعين التاليين دليلاً على أن برغسون أخذ يصف اللّه بالحب ويعتبره شخصًا وفردًا في ذاته متميزًا عن مخلوقاته:

«إن الحب الإلهي ليس شيئًا غير اللّه، بل هو اللّه نفسه. وبهذه الإشارة يجب أن يتشبّث الفيلسوف الذي يرى اللّه شخصًا، ولا يريد مع ذلك أن يسرف في التشبيه» (م226، د271).

«إن الكائنات قد وجدت حتى تُحِب وتُحَب، لأن القدرة المبدعة إنما هي حب. ولما كانت منفصلة عن اللّه الذي هو هذه القدرة نفسها، كان لا يمكن أن توجد إلّا في كون، فكان الكون» (م239، د276).

ومن الجلي أن برغسون يشير إلى حقيقة واحدة عندما يتكلم عن «اللّه» أو عن «القدرة المبدعة» أو عن «وثبة الحب» ، والفقرة الثانية، التي استشهدنا بها، تبين ذلك بكل وضوح حيث يتكلم برغسون عن اللّه وعن الطاقة المبدعة باعتبارهما شيئًا واحدًا. والسؤال الذي يجابهنا الآن ذو شقين، من حيث إن اللّه قدرة مبدعة أو وثبة حيوية:

1) هل بإمكاننا أن نعتبره شخصًا؟

2) هل بإمكاننا أن نعتبره متميّزًا عن مخلوقاته؟

ويجب أن نلاحظ هنا أن المقطع الأول، الذي استشهدنا به أعلاه»[1]، لا يعتبر اللَّه شخصًا وإنما يقول إن اللَّه هو المحبة نفسها وعلى الفيلسوف الذي يعتقد بأن اللَّه شخص أن يتمسك بهذه الحقيقة التي أطلعنا عليها المتصوفون. بعبارة أخرى، إن هذا المقطع، الذي يستند إليه النقاد المشار إليهم سابقًا، لا يقول بأن اللَّه شخص، وإنما يقول بأن اللَّه محبة ومن ثم يدعو الفيلسوف الذي يعتقد بأن اللَّه شخص ولا يريد أن يسرف في التشبيه أن يتشبّث بهذه الحقيقة. نستنتج إذن أن برغسون يتكلم في الحقيقة عن الفيلسوف الذي يعتقد بأن اللَّه شخص دون أن يقول شيئًا جازمًا عن طبيعة اللَّه في هذه الفقرة. بالإضافة إلى ذلك، إننا لا نجد في فلسفة برغسون ما يوحي بأن فيلسوفًا لا يعتقد بأن اللَّه شخص ليس في وسعه أن يؤمن بأن اللَّه محبة. في الواقع، إن القائلين بوحدة الوجود أكّدوا على أن اللَّه محبة ورفضوا الفكرة القائلة بأنه شخص وفرد بذاته. لا مانع في فلسفة برغسون إذن، أن نجد فيلسوفين أحدهما يرفض الرأي القائل بأن اللَّه شخص (مثل سبينوزا) والثاني يؤمن بذلك (مثل باركلي)، ومع ذلك يتفقان في الاعتقاد بأن اللَّه هو الحب الإلهي بنفسه.

أما بالنسبة للادعاء بأن برغسون يتكلم عن اللَّه باعتباره متمايزًا عن مخلوقاته فإننا نجد أن الفقرة الثانية، التي استشهدنا بها، تقول إن الكائنات منفصلة عن اللَّه باعتباره القدرة المبدعة التي أوجدتها. ولكن إذا تحرّينا طبيعة هذا الانفصال والتمايز بين الكائنات وبين القدرة المبدعة (اللَّه) جاءنا الجواب على النحو التالي: «إن قوة مبدعة هي الحب، تريد أن تستخرج من ذاتها كائنات جديرة بأن تحب، لتستطيع أن تنشر عوالم تكون ماديتها، من حيث هي نقيض للروحانية الإلهية، معبرة فقط عن التمييز بين ما هو مخلوق وبين من

(1) أعتقد أن هذا المقطع هو الوحيد في كتاب برغسون الأخير الذي يبدو، لأول وهلة، أنه يشير إلى أن الله شخص. ولذلك يستند إليه جميع النقاد الذين نحاول أن نردّ عليهم. وسأبيّن أن المقطع المذكور لا يؤدي المعنى الذي يريدون.

يخلق، بين الأنغام المتراصفة التي تؤلف اللحن، وبين العاطفة غير المنقسمة التي تساقطها. وتكون الوثبة الحية والمادة الصرف، في كل من هذه العوالم، جانبين من الخلق يتممِّ أحدهما الآخر» (م229، د275).

أي أن القوة المبدعة (الحب) خلقت العالم المادي وفي هذا تمييز ما بين العالم المخلوق والطاقة الروحية الخالقة، ولكنه تمييز شبيه بالتمييز الذي نجده ما بين الأنغام التي تؤلف اللحن وبين العاطفة المبدعة التي انبثقت عنها هذه الأنغام، وهذا يعني أن الفارق بينهما ليس جوهريًا ولا حقيقيًا، وإنما هو فارق في الأحوال العرضية التي تتخذها الطاقة المبدعة. بعبارة أخرى، إنَ الفارق بين الوثبة الحيوية (اللَّه) وبين الكائنات التي تخلقها لا يمت بصلة إلى الفارق الذي ينادي به المسيحيون بين اللَّه المنزه المتعالي وبين العالم المادي. إن التمييز بين الخالق والمخلوق عند برغسون ليس إلّا حالة عرضية تطرأ على التيار الحيوي الصاعد الذي يضطر للتوقف عند نقاط معينة، فيتحول نتيجة لهذه الوقفة إلى العالم المادي وبالإمكان إعادته من حالته المادية إلى حالته الروحية الخالصة، وبرغسون نفسه يذهب إلى حد القول: «فلا شيء يمنع الفيلسوف من أن يذهب بهذه الفكرة التي يوحي بها إليه المتصوف، إلى أقصاها، وهي فكرة كون ليس إلاّ الجانب المرئي الملموس من الحب ومن الحاجة إلى الحب، مع كل ما تستتبعه هذه العاطفة المبدعة من ظهور كائنات حية فيها هذا الانفعال تمامه» (م229، د274).

من الواضح هنا أن برغسون يتكلم عن العالم المادي باعتباره الناحية الظاهرة والملموسة من الطاقة الروحية الخلّاقة، وهو يحثّ الفيلسوف أن لا يتردّد في متابعة هذه النظرة الحلولية إلى نتائجها المنطقية، ولا شك أن حصيلة ذلك هي نظرة حلولية شاملة إلى طبيعة الكون والإقرار بعقيدة وحدة الوجود. نستنتج إذن أن الفارق الذي يقرّه برغسون من بين اللَّه ومخلوقاته ليس من النوع الذي يقبل به المسيحي. ولا يمكن الاعتماد عليه لإدخال برغسون في حظيرة المسيحية. بالإضافة إلى ذلك، عندما يقول برغسون إن اللَّه والمحبة شيء واحد فإنه لا يقصد محبة اللَّه باعتباره شخصًا أو أبًا سماويًا يشمل المخلوقات المتمايزة عنه، تمايزًا جوهريًا، إن فكرة اللَّه البارزة في كتاب «منبعا الاخلاق والدين» هي أنه وثبة حب عظيمة ومبدعة «تستخرج من ذاتها

كائنات جديرة بأن تحب...» ، فالفارق إذن أن بين اللّه والعالم المادي عند برغسون لا يختلف لا بكثير ولا بقليل عن الفارق بين «الطبيعة الطابعة»[1] و«الطبيعة المطبوعة»[2] عند فيلسوف يقول بوحدة الوجود مثل سبينوزا أو أفلوطين (م62، د55).

نستنتج إذن أن اللّه عند برغسون ليس شخصًا وأنه لا يختلف عن مخلوقاته اختلافًا جوهريًا على الإطلاق لأن العالم المادي ليس إلّا الوهن الذي يطرأ على توتر التيار الحيوي الصاعد[3].

ننتقل الآن إلى مناقشة ادّعاء بعض النقاد بأن برغسون أخذ بالتعليلات الغائية، في كتابه الأخير، بالنسبة لطبيعة الوثبة الحيوية، نحن نعلم أن برغسون أنكر في كتابه «التطور الخالق» أن الوثبة الحيوية تتجه نحو غايات مسبقة أو

(1) Natura Narurata.

(2) Natura Naturans.

(3) في عام 1912 نشر الأب اليسوعي (de Tonquedee) رسالة وردته من برغسون (في مجلة الآباء اليسوعيين (Etudes) اقترب فيها من القول بوجود تمايز أساسي بين الله والعالم المادي. ولكن أحدًا من المفكرين والنقاد لم يأخذ الجد نظرًا لما كان قد كتبه، حتى ذلك الحين، حول هذا الموضوع. وأعتقد أن الدكتور زكريا إبراهيم قد وفى هذا الموضوع حقه بقوله: «ومن هنا فإنه (أي برغسون) قد ذهب إلى أن الله هو «المركز» الذي تنبع منه العوالم كما تنبع الصواريخ من باقة عظيمة، مع مراعاة أن هذا المركز ليس شيئًا، بل هو انبثاق مستمر أو نبع متواصل، بيد أن القول بأن الله هو المنبع الذي يصدر عنه النهر معناه الخلط بين الخالق والخليقة، لأن من المؤكد (كما لاحظ بعض النقاد) أن منبع النهر هو جزء لا يتجزأ من النهر نفسه على الرغم من قول برغسون (في الرد على بعض خصومه) بأن «الله هو الينبوع الذي تخرج منه على التوالي، بفعل حر، تلك التيارات المختلفة التي يكوّن كل منها عالمًا، وأن الله بالتالي متمايز عنها. والواقع أنه إذا كان الله متمايزًا حقًا عن العالم، فإنه لا يمكن أن يكون مجرد «مركز» أو «ينبوع»، كما أن «خلقه» للعالم لا يمكن أن يكون مجرد «صدور» أو «انبثاق» للعالم عن الذات الإلهية نفسها... إن نظريته في التطور الخالق لا تسمح بتصور وجود إله عالٍ مفارق للكون لأن كل ما هنالك من فارق بين الله والعالم، إن هو إلا مجرد اختلاف في درجة الشدة أو التوتر في الديمومة. فنحن هنا بصدد إله متغير متحرك قابل للنمو والتزايد باستمرار، ومثل هذا الإله لا يتصف بأي كمال من الكمالات التي ننسبها في العادة إلى المبدأ الإلهي» (برغسون) (في سلسلة **نوابغ الفكر الغربي**)، ص175، 176، راجع كذلك مناقشة الأستاذ آرثر لفجوي للموضوع نفسه في كتابه الأخير:

Loviejoy, A.O., **The Reason, The Understanding and Time,** 1961.

أهداف معروفة يمكن التنبؤ بها. وقد فعل ذلك حرصًا على حرية التيار الحيوي وخلقه وإبداعه. على أية حال يورد برغسون في كتابه الأخير بعض العبارات التي يبدو، لأول وهلة، أن فيها تنازلاً عن موقفه السابق وأولئك الذين يرغبون في إعطاء تفسيرات مسيحية لعمله الأخير يرون في هذه العبارات انحرافًا عن موقفه السابق وميلاً جديدًا نحو المعتقدات المسيحية تحت تأثير التصوف المسيحي. ونحن لا نرغب في أن ننفي أن برغسون قد تأثّر بالتصوف المسيحي أو في أنه مال نحو المسيحية في أخريات أيامه. ولكن ما نرغب فيه هو أن ننفي بأن برغسون قد تنكر لموقفه السابق بالنسبة لمشكلة الغائية. أعتقد أن برغسون ظلّ وفيًا لآرائه السابقة عن طبيعة الديمومة المبدعة.

ورد معنا في الصفحات السابقة أن برغسون يكتب بطريقة توحي بأنه يعزو للطبيعة الغايات والنيات والأهداف، ومما لا شك فيه أن هذا الأسلوب في التعبير يوحي بأن الطاقة الخلّاقة، تتجه نحو أهداف معينة وتأخذ في حسابها غايات مسبقة من المفروض تحقيقها. ولكن، كما بيّنا، فإن برغسون نفسه يحذّرنا من وهم الغائية وهو يقول: «لقد حدثناك عن شيء أسميناه نية الطبيعة، وكان هذا على سبيل الاستعارة الموافقة في علم النفس موافقتها في علم الحياة» (م108، د114). «... فلا يؤخذنّ من كلامنا أن الطبيعة تريد شيئًا أن تتنبّأ بشيء، بالمعنى الأصلي للكلمة؛ فكلامنا هنا نجري فيه على طريقة البيولوجيين في كلامهم عن قصد الطبيعة حين يعينون وظيفة ما لعضو ما، فما يعنون بذلك غير ملاءمة العضو للوظيفة» (م60، د53). نستنتج إذن أن لغة برغسون التي تعتمد كثيرًا على الاستعارات والتشبيهات الغائية لا تثبت شيئًا بالنسبة للمشكلة التي نحن بصددها.

يقول المفكر المعروف يانكلفيتش[1] في مقال له عن كتاب «منبعا الأخلاق والدين» إن برغسون أبرز فكرة الغائية في هذا الكتاب وأخذ بها بعد أن كان قد رفضها في كتابها «التطور الخالق» . وهو يبني ادعاءه هذا على الاعتبارين التاليين:

---

(1) J. Jankelevitch., «**les Deux Sources de la Morale et de la Religion, d'Apres M. Bergson**» Revue de Metaphysique et de Morale، حـ40، 1933، ص101 -0 117.

1) قول برغسون بأن الإنسان هو الغاية التي يهدف إليها تطور الحياة.

2) إشارته إلى أن حياة المتصوفين والقديسين لم تعد تبدو وكأنها انتصارات مؤقتة حققها التيار الحيوي على المادة استعدادًا لتجاوزها في المستقبل، دون أن يكون هناك انتصار نهائي وحاسم، أي أن حياة القديسين نفسها قد أصبحت الغائية النهائية للتيار الحيوي. لننتقل الآن إلى تمحيص هذه الادعاءات.

يستند الزعم الأول إلى الجملتين التاليتين في كتاب برغسون: «فإنّا نستطيع أن نقول: إن هذا الإنسان هو علة وجود الحياة على هذه السيارة» (م228، د274). «فإن علة النمو كله (أي التطور الخالق) هي الإنسان أو أي موجود آخر من معناه ولا نقول من شكله» (م192 - 193، د225). غير أنه لو وضعنا الجملة الثانية في سياق الكلام الذي وردت فيه، لوجدنا أن برغسون يقول كذلك: «إن المبدأ الفعال المحرك بمجرد توقفه في نقطة قصوى قد تجلى في ظهور الإنسانية» (م192، د225).

فنحن نرى من ناحية أن برغسون يقول: إن الإنسان (أو الإنسانية) هو غاية عملية التطور الخلّاق، فيأخذ يانكلفيتش هذا القول دليلاً على تبني برغسون للغائية. ومن ناحية أخرى، نجد برغسون يعيد التأكيد على مبدأه الأساسي بأنه ظهور الإنسانية ليس سوى وقفة اضطر إليها التيار الحيوي الصاعد وهو يؤكّد لنا أن هذه الوقفة ليست غاية الوثبة الحيوية ولا الهدف الذي تسعى إليه بقوله: «أما هي (الوثبة الحيوية) فلا يجذبها موضوعها، ولا هي استهدفته، بل وثبت إلى أبعد منه، فلم تبلغ الإنسانية إلّا بتخطيها لها» (م46، د35). بعبارة أخرى، لقد خلقت الوثبة الحيوية الإنسانية بمجرد فعل تخطيها للإنسانية لا بالسير نحوها كغاية مسبقة. وهو يقول في موضع آخر: «بل إن «التقدم» والمضي قدمًا يتّحدان هنا أحدهما بالآخر، فما تميّز الأول عن الثاني. ولا حاجة بك، حتى تشعر بذلك، لأن تتصور غاية تستهدفها أو كمالا تقترب منه»[1] (م56 - 57، د48 - 49). والسؤال الذي يجابهنا الآن هو كيف نفسر هذا التباين في موقف برغسون؟ يجب أن نذكر بأن التفسيرات العقلية والتعليلات العلمية ـ بالنسبة إليه ـ لا تعالج الظواهر الحيوية والنفسية

(1) راجع كذلك: م92 - 93، د96 - 97.

باعتبارها تغيرات كيفية محض، بل تنظر إليها نظرة كمية بعد أن يكون قد تمّ تطورها ونموها ودخلت في طور السكون. وحين ننظر إلى تطور الحياة على هذا النحو ومن زاوية وقفة من الوقفات التي رسمتها تبدو لنا وكأنها بلغت غايتها في هذه الوقفة، ولكن هذا لا يعني أن حركة الحياة بحد ذاتها (أو قبل أن تقف تلك الوقفة) هي اقتراب من غاية محددة مسبقًا، إذ لم يكن ثمة وجود لهذه الغاية قبل توقف حركتها. فعندما يقول برغسون إن «الإنسان علّة وجود الحياة على الأرض»، يجب أن نذكر أن «عملية التعليل» تجري على مستوى التفسيرات العقلية والعلمية لا على مستوى التغيرات الكيفية البحت. بعبارة أخرى، إذا أردنا «تعليلاً» لمرحلة معينة من تطور الحياة يجب أن ننظر إليها بعد أن يكون قد تمّ نموها وانتهى تطورها فتبدو لنا عندئذ وكأنها كانت متجهة نحو غاية محدّدة (الإنسانية مثلاً). ولكن الحقيقة غير ذلك، لأن تطور الحياة ليس إلّا عملية خلق وإبداع حقيقية لم يكن بالإمكان التنبؤ بنتائجها لا بالرجوع إلى ما تقدمها من تجليات ولا بالإشارة إلى ما تهدف إليه من غايات مزعومة. نستنتج إذن أن برغسون ينفي التعليلات الغائية على المستوى الميتافيزيقي البحت، ويؤكد على أهميتها وضرورتها بالنسبة لطرق تفكيرنا العادية والعلمية في تفسير الظواهر وتعليلها. ومن حيث إننا نحاول أن نقدم تفسيرًا عقليًا لتاريخ الحياة ربما اضطررنا أن نقول بأن الإنسان هو غايتها، ولكن حين نتحوّل إلى مجال الميتافيزيقا يجب أن ننظر إلى تاريخ الحياة كما هو حقًا حيث تبدو الإنسانية فرعًا من فروع التطور الخالق يشبّهه برغسون «بشجرة تنبت في كلا الاتجاهات أغصانًا تنتهي ببراعم» (م192، د225). لقد أخطأ يانكلفيتش إذن في قوله بأن برغسون أضاف (في «منبعا الأخلاق والدين») الغائية إلى مبادئه الميتافيزيقية بعد أن كان قد رفضها في كتابه «التطور الخالق» . في الواقع أقرّ برغسون في كلا الكتابين بضرورة التعليلات الغائية على مستوى التفكير العادي والعلمي ولكنه رفضها بالنسبة للتفكير الميتافيزيقي الحق كما يبيّنه في جميع مؤلفاته.

والآن ننتقل إلى ادّعاء يانكلفيتش بأن برغسون لا يعتبر حياة المتصوفين المسيحيين مجرد انتصارات مرحلية حقّقها التيار الحيوي على المادة، بل يرى فيها الغاية النهائية التي كان يتجه نحوها هذا التيار. من اليسير الرد على هذا الادعاء، إذ إننا لا نجد في كل ما كتبه برغسون ما يشير إلى أن الوثبة الحيوية

ستتوقف عند نقطة ما وتظل هناك وكأنها قد حققت غايتها المطلقة التي كانت دومًا تسعى إليها. ولم يقل أبدًا بأن حياة المتصوفين هي المرحلة الأخيرة التي لن يتجاوزها التطور الخلّاق أو يتعدّاها. بل على العكس، فإن المتصوفين والقديسين هم من نتاج الوثبة الحيوية وظهورهم شبيه بظهور «نوع جديد مؤلف من فرد واحد» ، وهم «يسجلون مرحلة من المراحل التي بلغتها الحياة في تطورها» (م92، د97).

أما محاولة التنبؤ بالمراحل الجديدة التي ستحققها الحياة فأمر غير مأمون العواقب لأن برغسون قال بكل صراحة: «أما الحياة فتتقدم وتستمر. نعم، إننا متى انتهينا من السير في الطريق فإننا نستطيع إذا ألقينا نظرة إلى الوراء تحديد اتجاهه وتوضيح هذا الاتجاه بمصطلحات نفسية، والحديث عن ذلك كما لو كان هناك هدف سعينا إلى تحقيقه. وعلى هذا النحو نتحدّث عن أنفسنا. أما عن الطريق الذي يجب السير فيه مستقبلاً فليس للذهن الإنساني سبيل إلى الحديث عنه، ذلك لأنه الطريق إنما خلق شيئًا فشيئًا تبعًا لفعل السير فيه» (ط64).

الفصل السادس

مشكلة الحرية والقيم الأخلاقية

(1)

بالنسبة لأهداف هذا البحث يمكننا أن نناقش مشكلة الحرية على ضوء السؤالين التاليين:

1) من هو الحر؟

2) ما هي طبيعة حريته؟

والجواب على السؤال الأول هو: إن أفعال الإنسان واختياراته حرة، أما الجواب على السؤال الثاني فيتوقّف على النظرية الفلسفية التي نتبناها عن طبيعة هذه الحرية. فإذا كان الشخص المعنيْ من القائلين بمبدأ الحتمية فإنه يؤول طبيعة الحرية التي تتصف بها أفعال الإنسان على نحو يختلف عن تأويل القائلين بمبدأ اللاحتمية. لذلك، يتوجب علينا أن نبدأ هذا البحث بتمحيص كل من هاتين النظريتين تمحيصًا دقيقًا وتوضيحهما توضيحًا كليًّا.

يقول مبدأ الحتمية إن كل حدث يرتبط بحدث لاحق عليه، بحيث إذا وقع الأول وجب وقوع الثاني، أو بعبارة أخرى، إن وقوع (أ) يستوجب وقوع (ب)، أما مبدأ اللاحتمية فيقول بوجود أحداث في الكون تخالف المبدأ المذكور. وليس من الضروري، بالنسبة لموضوع هذا البحث أن نشغل أنفسنا في تحديد ماهية علاقة الوجوب القائمة بين (أ) و(ب). ولا يخفى على القارىء بأن الآراء قد تضاربت حول هذا الموضوع فقال الفلاسفة العقليون بأن (ب) تلزم عن (أ) لزومًا منطقيًّا كلزوم النتائج عن المقدمات في القياس الصحيح. وقال التجريبيون ـ وعلى رأسهم دافيد هيوم ـ بأن علاقة

الوجوب بين (أ) و(ب) علاقة تجريبية بحت تستند إلى الاقتران المنتظم الذي لاحظناه بين هذه الظواهر في خبراتنا السابقة. وقال آخرون بأن هذه العلاقة لا هي منطقية ولا هي تجريبية، بل هي علاقة ميتافيزيقية على نحو ما اعتبرها وايتهد. وظهر رأي رابع يقول بأن وجوب (ب) عن (أ) هو وجوب علمي بمعنى أنه يمكننا التنبؤ بوقوع (ب) بعد حدوث (أ) عن طريق القوانين العلمية. ولا أجد داعيًا لأن نتحيز في هذا البحث لأحد هذه الآراء الأربعة دون غيره إذ يتطلّب ذلك نقاشًا طويلاً وتبريرًا مستفيضًا للرأي الذي سنتقبّله، ويكفينا هنا أن نقبل بحقيقة يتفق عليها جميع القائلين بمبدأ الحتمية مهما تضاربت آراؤهم حول طبيعة علاقة الوجوب القائمة بين العلة (أ) والمعلول (ب) وهي أن الحتمية تشترط بصورة عامة:

1) وجود علاقة منتظمة وثابت بين (أ) و(ب).

2) إمكان التنبؤ بوقوع (ب) عند حدوث (أ) إذا توفّرت المعلومات الكافية والشروط اللازمة لذلك. هذه هي الشروط اللازمة (وإن لم تكن الكافية في نظر البعض) لإثبات علاقة السببية بين (أ) و (ب).

أما مبدأ اللاحتمية فيقر بوجود أحداث متعاقبة مثل (أ) + (ب) + (حـ) بحيث يستحيل علينا - من حيث المبدأ - التنبؤ بوقوع (حـ) استنادًا إلى (أ) و(ب)، أي أن اللاحتمية تنفي علاقة الوجوب بين (حـ) والأحداث الأخرى في الكون لذلك نراها تعتبر (حـ) حدثًا تلقائيًا بحتًا أو خلقًا جديدًا أضيف إلى سلسلة الأحداث السابقة. بعبارة أخرى، إن وقوع (حـ) بعد (أ) + (ب) جائز كجواز وقوع أي حدث آخر (مثل م) لأن حدوث (أ) + (ب) لا يستلزم حدثًا معينًا دون غيره. تقرّ اللاحتمية إذن بالتعاقب الفعلي لـ (أ + ب + حـ) ولكنها ترفض ضرورة هذا التعاقب. هنا علينا أن نميز بين الصيغة المعتدلة وبين الصيغة المتطرفة لمبدأ اللاحتمية. تقر اللاحتمية المعتدلة بجواز وقوع (حـ أ) و (م) بعد (أ + ب)، ولكن إذا كانت (حـ) و(م) حالتين خاصتين من وضع أعم (د) لا مانع عندئذ من أن تلزم (د) لزومًا سببيًا عن (أ + ب) فينحصر بذلك نطاق اللاحتمية في جواز وقوع إحدى هاتين الحالتين الخاصتين فحسب لأن وقوع (د) تحدد بحدوث (أ + ب) والمجال الوحيد الباقي دون تحديد هو: أية حالة من حالات (د) الخاصة ستتحقق، (حـ أ م م). أما اللاحتمية المتطرفة

فترفض هذا الموقف وتصرّ أن حدوث (أ + ب) لا يحدد شيئًا بالنسبة للأحداث المقبلة، ولذلك نراها تشدد على جدّة المستقبل. ويجد الباحث في مؤلفات برغسون أمثلة على اللاحتمية المتطرفة كما يجدها في النظرة الاتفاقية (Occasionalism) الكامنة في فلسفة ديكارت. غير أن معظم المفكرين الذين تبنوا اللاحتمية يميلون إلى شقها المعتدل.

لنرَ الآن كيف يطبق مبدأ اللاحتمية على أفعال الإنسان واختياراته. لنفترض أن سعيدًا قام بفعل ما (ف)، فيعتبر أصحاب مبدأ اللاحتمية اختياره اختيارًا حرًّا إذا كان باستطاعته عدم اختيار (ف) أو اختيار ضدها في الظروف والأحوال نفسها التي تم فيها اختياره لـ(ف)[1]. إذن الاختيار بالنسبة للقائلين باللاحتمية تعني:

1) استواء الأطراف التي على سعيد أن يختار بينها باعتبارها إمكانيات مطروحة أمامه.

2) إن فعل الاختيار فعل تلقائي لم ينتج عن أسباب موجبة ولم يتأثّر لا بإلزام الماضي ولا بإلحاح المستقبل، وبعبارة أخرى، فإن الحرية تعني بالنسبة لهذه الطائفة من المفكرين انعدام العلاقة السببية الضرورية بين الفعل الحر وبين بواعث الذات الفاعلة ودوافعها وميولها وتصوراتها. أما مبدأ الحتمية فيثبت علاقة سببية متينة بين الذات الفاعلة وبين أفعالها واختياراتها. إن تاريخ حياة سعيد وماضيه وأفعاله السابقة هي التي تحدّد تحديدًا تامًّا اختياراته وأفعاله الحاضرة والمستقبلة. فإذا اختار سعيد (ف) من العبث أن نقول كان باستطاعته عدم اختيارها أو اختيار (ط) مثلاً في الظروف والأحوال نفسها (بما فيها تاريخ حياته وماضيه إلخ...)، التي تمّ فيها اختياره لـ(ف)، لأن هذه الظروف والأحوال تستلزم (ف)، ولن تنتج (ط) عنها أبدًا. نرى إذن أن حرية الاختيار بالنسبة لمبدأ الحتمية لا تعني انعدام العلاقة السببية بين الفعل وبين بواعث الذات الفاعلة ودوافعها وتصوراتها، وإنما تعني انسياب الاختيار (أو الفعل) انسيابًا «حرًّا» وبدون أي عائق أو قسر

---

(1) بعبارة أدق لو اعتبرنا س ل ن الظروف والأحوال التي تم فيها اختيار ف يقول أصحاب مبدأ اللاحتمية أن ط مثلًا كانت جائزة جواز ف بعد س ل ن.

خارجي من الذات الفاعلة. (أي من بواعثها ودوافعها إلخ...). الفعل الحر إذن هو الفعل الإرادي الذي يأتي منسجمًا مع بواعث الذات الفاعلة ودوافعها وتصوراتها ومدركاتها. نستنتج من ذلك:

1) أن نقيض الحرية بالنسبة لمبدأ اللاحتمية هو الضرورة السببية التي يقول البعض إنها تربط بين جميع الأحداث، بما فيها أفعال الإنسان واختياراته.

2) إن فكرة الحرية فكرة عامة قابلة للتأويل والتفسير وفقًا لنظريات فلسفية مختلفة ومتناقضة حول مدى شمول قانون السببية في الكون[1].

ننتقل الآن إلى درس مثال واقعي نأمل أن يزيد الأفكار التي ناقشناها وضوحًا. لنفترض أن إنسانًا هاجم سعيدًا ثم رفعه وقذفه من نافذة الطابق الثالث إلى الأرض، لا شك أن ما حدث لسعيد كان خارجًا عن إرادته ومفروضًا فرضًا. ولكن لنفترض من جهة أخرى أن سعيدًا اضطر إلى القفز من النافذة نفسها بسبب حريق شبَّ في البناء الذي يقطنه، هل نعتبر فعله فعلاً حرًّا؟ يجيب أصحاب مبدأ الحتمية بالإيجاب. ولا شك أن البعض سيعترضون على هذا الجواب بقولهم إن ظروفًا قاهرة هي التي أرغمت سعيدًا على القفز من الطابق الثالث فكيف نعتبر فعله فعلاً حرًّا؟ غير أن سعيدًا كان يواجه اختيارًا صعبًا بين احتمالين سيئين: فإما أن يموت حرقًا وإما أن يقفز من ارتفاع شاهق معرِّضًا للموت نفسه، وبما أن اختياره للاحتمال الثاني جاء منسجمًا مع إرادته، تمامًا كما لو اختار أن يقفز قفزة عادية بقصد التسلية، فإن فعله يجب أن يُعتبر فعل حر. لا أريد أن أنفي الفارق بين قفزة عادية يقوم بها سعيد بقصد التسلية وبين القفزة التي اضطر إليها حتى لا يموت حرقًا، ولكن لا علاقة لهذا الفارق بحرية أفعاله، لأن اختياره القفز، إن كان للتسلية أو لإنقاذ نفسه من الموت، جاء تعبيرًا عن مشيئته ورغباته وميوله التي نفّذها دون أن يصطدم بعائق خارجي يحدّ من

(1) نرى إذن أن الجواب على السؤال الذي طرحناه في مطلع هذا البحث عن طبيعة الحرية هو: 1) الفعل الحر، هو الفعل التلقائي بالنسبة لمبدأ اللاحتمية، 2) الفعل الحر هو الفعل الإرادي بالنسبة لمبدأ الحتمية.

«حريته» . إن صعوبة الوضع الذي كان فيه سعيد وعلمه بأنه كيفما اختار لن تكون العواقب سليمة لا يعني أن اختياره لم يكن اختيارًا حرًّا لأن الاختيار الحر هو الذي يعبّر عن مشيئة صاحبه وميوله في ساعة الاختيار. نستنتج إذن أنه حين فضّل سعيد أن يقفز من نافذة الطابق الثالث عوضًا عن أن يموت حرقًا كان اختياره حرًّا مع العلم أنه ما كان ليختار ذلك لو وُجِد في ظروف أفضل من الظروف التي تم فيها اختياره.

(2)

بعد أن شرحت بشيء من التفصيل النظريتين المتناقضتين حول موضوع الحرية وبيّنت كيف تعرِّف كل منهما هذه الفكرة، انتقل الآن إلى مناقشة موضوع علاقة كل من هاتين النظريتين بالقيم الأخلاقية. حاول بعض المفكرين المحدثين أن يدافعوا عن مبدأ اللاحتمية وعن نظرته إلى طبيعة الحرية بقولهم إن القيم الأخلاقية، كالفضيلة والواجب والمسؤولية والعقاب والخطيئة والندم، تفقد معناها وأهميتها ما لم نعترف باللاحتمية (وبذلك بالحرية بمعنى التلقائية) كحقيقة واقعة. وعلى سبيل المثال، يقول أحد المفكرين: «لا يمكننا أن نحتفظ بفكرتَي الواجب والخطيئة بوصفهما فكرتين أخلاقيتين إلّا إذا اعتقدنا بوجود أفعال كان من الممكن أن تكون على غير ما كانت عليه علمًا بأن شيئًا لم يتغير في الكون»[1]. في أواخر القرن الماضي عرض الفيلسوف الأميركي وليم جيمس رأيًا مماثلاً في مقالة، عالج فيها مشكلة الحرية فقال: «لا يمكنني أن أفهم اعتقادنا بأن هذا الفعل شر ما لم نأسف لوقوعه. ولا يمكنني أن أفهم معنى الأسف ما لم نعتقد بوجود ممكنات حقيقية في العالم»[2]. أريد أن أبيّن في هذا البحث، خلافًا للآراء التي استشهدت بها، إن المحافظة على القيم الأخلاقية المذكورة لا تفرض علينا الاعتراف بحرية الإرادة كما يؤولها أصحاب مبدأ اللاحتمية. كما أريد أن أوضح أن هذه القيم تنسجم انسجامًا تامًّا مع فكرة الحرية كما ينظر إليها القائلون بمبدأ الحتمية.

---

(1) Lewis, H.D., «**Guilt and Freedom**», Readings in Ethical Theory, ed., W. Sellars and J. Hospers, p.615 - 616.

(2) «**The Dilemma of Determinism**», Essays in Pragmatism, ed. A. Castell, p.59.

الفضيلة: عندما نحكم على فعل من أفعال سعيد (ح) «بأنه عمل صالح» نعني بذلك - على وجه العموم - أن (ح) يؤدي إلى نتائج حسنة، ولكن إذا تبيّن لنا أن هذا الفعل صدر عن سعيد من دوافع شريرة وميول سيئة، نضطر عندئذٍ إلى تعديل حكمنا فنقول إن (ح) عمل صالح بالنسبة للنتائج الحسنة التي أدّى إليها وعمل سيىء بالنسبة للدوافع والميول التي صدر عنها. بعبارة أخرى، إننا نميّز بين صلاح الأفعال من الناحية الخارجية وبين صلاحها الداخلي ولا شك أن الفضيلة تمت أولاً وأخيرًا إلى الصلاح الداخلي لأفعال الإنسان، لذلك عندما نقول: «سعيد إنسان فاضل» إننا نقصد أن سعيدًا يتحلّى بطباع وخلق وميول تجعله مصدرًا للأعمال الصالحة أكثر منه مصدرًا للأعمال السيئة. وعندما يصدر فعل معين عن سعيد نعتقد بصلاحه الداخلي ونتوقّع أن تكون له نتائج حسنة استنادًا إلى ما يتصف به سعيد من طباع وميول فاضلة. والمشكلة التي تجابهنا الآن هي: لنفترض أن سعيدًا قام بسلسلة من الأفعال المعينة، هل ينبغي علينا أن نثبت حريته (بمعنى حرية الاستواء) قبل أن نتمكّن من نعت هذه الأفعال بالفضيلة؟ أي هل ينبغي أن نفترض أنه كان باستطاعة سعيد أن يختار غير هذه الأفعال في نفس الظروف والأحوال التي تمّ فيها اختياره لها كشرط لاعتبارها أفعالاً فاضلة؟ زيادة في الإيضاح لنطرح المشكلة من زاوية الصلاح الداخلي لأفعال سعيد: هل ينبغي أن نفترض أنه مع أن سعيدًا قام بهذه الأفعال، بدوافع حسنة كان باستطاعته أن يقوم بها بدوافع سيئة، كشرط لاعتبارها أفعالاً صالحة من الناحية الداخلية؟ إذا بيّنا أن الجواب على هذه الأسئلة هو النفي نكون قد برهنّا على أن فكرة الفضيلة لا تتطلّب اعتبار اللاحتمية حقيقة واقعة كأساس ضروري لها. فإذا سلّمنا بأن سعيدًا إنسان فاضل نستنتج من ذلك أنه يتمتع بخلق لا يتقبل الاختيار بدوافع صالحة أو سيئة على حد سواء كما لو لم يكن ثمة فارق بينهما يجعله أكثر ميلاً إلى السلوك الأول منه إلى الثاني، لذلك لا يمكننا أن نقول إنه عندما اختار سعيد بدوافع طيبة كان باستطاعته أن يختار بدوافع سيئة في ذات الظروف والأحوال التي تمّ فيها اختياره، لأن خلقه أكثر ميلاً إلى الاحتمال الأول منه إلى الثاني، وما لم يطرأ أي تبدل جذري على خلقه وطباعه[1]، لن يتحقق الاحتمال

(1) أو ما لم يقع تحت تأثير هوى عنيف أو عاطفة غلابة.

الثاني. من الجلي إذن أن رفضنا لنظرية اللاحتمية لا يؤثّر على فكرة الفضيلة. لنفترض، على سبيل المثال، إن الصلاح الداخلي للأفعال التي يقوم بها سعيد يتوقّف على محبته لأشخاص الآخرين وسعادتهم. فإذا قام سعيد بعمل ما بدافع هذه المحبة فإننا نعتبره عملاً فاضلاً بغض النظر عما إذا كان باستطاعة سعيد أن يقوم به بدافع غير دافع المحبة، وبغض النظر عن تاريخ العوامل والتأثيرات التي دخلت في تكوين خلقه وجعلته محبًّا للآخرين ولسعادتهم. نستنتج إذن:

1) إن فكرة الفضيلة تدلّ على مجموعة من الخصال والطباع الثابتة التي تؤدي بصاحبها إلى القيام بالأعمال الصالحة، ولذلك ليس لها أي علاقة مباشرة بمبدأ اللاحتمية أو بفكرة الحرية الناتجة عنه.

2) ليتسنى لنا أن نقول عن سعيد إنه إنسان فاضل لا ينبغي علينا أن نفترض أنه كلما اختار، وفقًا لميوله وخصاله الفاضلة كان باستطاعته أيضًا أن يتخلى عن هذه الميول والخصال ليختار بدوافع من نوع آخر.

ورد معنا أن فكرة الفضيلة تشير بالدرجة الأولى إلى خصال وطباع ثابتة يتحلّى بها سعيد نستدل بواسطتها إلى نوعية الأعمال التي يقوم بها، لذلك نرى أن مقدرتنا على التنبؤ بنوعية الأفعال التي ستصدر عن سعيد تتناسب تناسبًا طرديًّا مع ثبات خصاله وطباعه الفاضلة، أي أن السببية بمعنى الارتباط المنتظم بين الأحداث (أي بين سعيد وأفعاله) وبمعنى المقدرة على التنبؤ تلعب دورًا هامًا في معنى الفضيلة لأنه كلما كانت ميول سعيد الفاضلة أمتن كان تنبؤنا بنوعية أفعاله المستقبلة أحكم وأضبط. لذلك نجد أن الإنسان الفاضل هو أيضاً الإنسان الذي يُعتمد عليه، أي يعتمد عليه في أن يقوم بأفعال وأعمال ذات طابع معين. والمثال الأعلى للإنسان الفاضل هو أن يكون «آلة فضيلة» يعتمد عليها في كل الأوقات بأن تقوم بالأعمال الصالحة من الناحيتين الداخلية والخارجية. أي إذا أصبح سعيد «آلة فضيلة» ستكون جميع أفعاله صادرة بدافع المحبة وستؤدّي دائمًا إلى نتائج حسنة. لا شك أن أصحاب مبدأ اللاحتمية سيعترضون على هذه الفكرة بقولهم إن سعيدًا الذي كان باستطاعته أن يختار العمل السيىء عندما تم اختياره للعمل الصالح إنسان أفضل من سعيد الذي يختار العمل الصالح دومًا كما لو كان «آلة فضيلة» . أي

أنهم يعزون خيرًا أصيلاً إلى هذه الاستطاعة البحت على اختيار العمل السيىء، مما يجعلهم يفضلون سعيدًا الحر على «آلة الفضيلة» . ولكن هذا القول مردود لأنه ينسب خيرًا أصيلًا إلى إمكانية صرف لن يرضى أحد عن تحوّلها إلى حقيقة واقعة بما فيهم القائلون بمبدأ اللاحتمية. عندما نتدرج بموقف القائلين باللاحتمية إلى نتائجه المنطقية يفترض منا الإقرار بالحصيلة التالية: أن يختار سعيد فعلًا سيئًا مع استطاعته عدم اختياره أو اختيار ضدّه أفضل من أن يختار دائمًا الأفعال الصالحة كما لو كان آلة فضيلة. غير أن هذا القول فاسد أيضًا لأنه يجعل اختيار الأعمال السيئة (في بعض الأحوال) أفضل من اختيار الأعمال الصالحة، وهذا قول ينطوي على تناقض ذاتي لأن القضية (أ) أفضل من (ب) تستلزم أن تكون القضية (أ) أصلح من (ب) صادقة، ولا يعود لقولنا بأن «أ أصلح من ب ولكن ب أفضل من أ» أي معنى.

الواجب والمسؤولية والعقاب والثواب: يميّز كل إنسان في هذه الحياة بين الأشياء التي يقدرها بمقياس الفوائد والحسنات التي يجنيها منها وبين الأشياء التي يقدرها لاعتقاده بأن لها قيمة ذاتية بغض النظر عن الفوائد والحسنات التي قد يجنيها أو لا يجنيها منها. لا شك عندي كذلك أن كل إنسان يميز بين الأفعال التي يقوم بها لتحقيق رغباته ومشيئته وميوله والأفعال التي يقوم بها لأنه يعتبرها واجبات أخلاقية بغض النظر عن مشاعره وميوله الحاضرة نحوها. بعبارة أخرى، إذا سلّمنا بأن (و) واجب، نسلّم أيضًا وجوبها مستقل عن رغبتنا في القيام أو في عدم القيام بها. في الواقع أننا نعرف تمامًا أن القيام بالواجب كثيرًا ما يصطدم بميولنا ومشاعرنا ورغباتنا الحاضرة لأنه يتطلب منا أن نسير في اتجاه معاكس لها. إن نداء الواجب ينبّهنا إلى إعتبارات هامة كاد أن يطويها النسيان من جراء انغماسنا في إرضاء حاجات الساعة ورغبات الحاضر المباشر، أي يشعرنا نداء الواجب بأنه سيكون لهذه الاعتبارات المهملة حاليًّا أهمية كبرى في وقت لاحق في حياتنا وينبّهنا إلى هذه الحقيقة التي تغاضينا عنها بسبب انغماسنا في مقتضيات اللحظة الحاضرة. نستنتج مما ورد الحقائق التالية: 1) إذا كانت (و) واجبًا فإن وجوبها مستقل عن قبولنا بها أو رفضنا لها. 2) ليقوم سعيد بهذا الواجب (في سبيل القيام بالواجب لا خوفًا من العقاب أو طمعًا بالمكافأة) عليه أن يعترف بوجوب (و) أولًا، وإذا قام سعيد بهذا الواجب دون اعتراف مسبق بوجوبه لا بد أن يكون

ذلك ناجمًا عن خوفه من العقاب أو طمعه بالمكافأة. غير أن هذا لا يعني أن مجرد اعتراف سعيد بوجوب (و) كافٍ لدفعه إلى القيام بواجبه، ومن هنا تأتي أهمية العقاب والثواب بالنسبة لمشكلة الواجب لأنهما يتمّمان هذا النقص. يدعي القائلون باللاحتمية بما أن اعتراف سعيد بوجوب (و) شرط أساسي ليقوم بها، ينبغي علينا أن نسلّم بأن سعيدًا كان حرًّا عندما اعترف بها. أما النظرة الحتمية فتقول بأن اعتراف سعيد بوجوب (و) أو عدم اعترافه بها يتوقّف على طباعه وخلقه وتاريخ حياته وتربيته وما إليه من العوامل التي تدخل في تكوين شخصية الإنسان، لذلك يصرون على أن سعيدًا لا يواجه احتمال الاعتراف بوجوب (و) واحتمال عدم الاعتراف بها كطرفين مستويين يختار بينهما بصورة كيفية أو تلقائية ذلك لأن طباعه وخلقه (وعوامل أخرى) تجعله بطبيعة الحال أكثر ميلًا إلى أحد هذين الطرفين مما هو إلى الآخر. يتطلب موقف القائلين باللاحتمية أن تتقبل طباع سعيد وشخصيته الخير (اعترافه بوجوب و) والشر (عدم الاعتراف بها) على حد سواء. غير أنه لو افترضنا ـ على سبيل المثال ـ أن سعيدًا إنسان فاضل هل يتقبّل خلقه الخير والشر على حدا سواء؟ لو كان الجواب بالإيجاب ـ كما يقول أصحاب حرية الاستواء ـ لما اعتبرناه فاضلًا ولما اعتمدنا عليه للقيام بأنواع معينة من الأعمال دون سواها. والنتيجة المنطقية لهذا الكلام هي أن قيام سعيد بواجبه بعد الاعتراف بهذا الواجب لا يفترض أنه كان باستطاعته ألّا يعترف به في الظروف والأحوال نفسها التي تمّ فيها اعترافه. أي أن فكرة الواجب ليست مرهونة باللاحتمية. في الواقع يعترف كل إنسان بوجود واجبات يجدر به أن يحققها غير أن إنجازها أو عدمه يتوقف على الظروف المحيطة به، وتبقى واجبات أخرى يعجز عن إدراكها والاعتراف بها ولذلك إما أن يقوم بها عن طريق الصدفة أو خوفًا من العقاب، وإما ألّا يقوم بها أبدًا. ولكن الواجب يبقى واجبًا سواء أن أعترف به سعيد أم لم يعترف، إن عجز عن إدراكه أم لم يعجز. هل يتعارض هذا القول الأخير مع القاعدة القائلة بأن «الوجوب يفترض الاستطاعة»[1]؟ إذا كان سعيد عاجزًا (لسبب من الأسباب) عن إدراك وجوب

(1) أي أن الواجب يفترض استطاعة المكلف على القيام به.

(و) فأهمل القيام بها، فهل يسقط الوجوب عن (و) بسبب عجز سعيد؟ والجواب هو كلا لأن القاعدة الأخلاقية المذكورة ليست إلّا قاعدة عامة تقول: من حيث المبدأ، الوجوب يفترض الاستطاعة وليس من الضروري أن تتوفّر هذه الاستطاعة في كل حالة فردية كشرط لاحتفاظها بوجوبها. أي أن وجوب (و) يفترض استطاعة الإنسان عامة على القيام بها، ولكنه لا يفترض توفر هذه الاستطاعة في جميع الحالات الفردية. ولو أردنا أن نجعل وجوبها مرهونًا باستطاعة الأفراد لسقط الوجوب عنها مرارًا كثيرة. وهذا قول مردود، لأنه إما أن يكون وجوبها دائمًا وثابتًا ومستقلًا عن الأحوال العارضة أو لا تكون واجبة على الإطلاق. لذلك عندما يهمل سعيد واجبًا معينًا (و) ونريد تحديد مدى مسؤوليته عن هذا الإهمال، فإننا لا نتساءل عن وجوب (و)، بل نحاول أن نعرف إذا كان ثمة وجود لظروف استثنائية عطّلت استطاعة سعيد عن القيام بواجبه، وإذا تيقنّا من وجود هذه الظروف اعتبرنا سعيدًا معذورًا في إهماله. وعليه، نرى أن اعتراف سعيد أو عدم اعترافه بوجوب ولا يؤثر على هذا الوجوب البتة، كذلك الأمر بالنسبة لاستطاعته أو عدم استطاعته القيام بها. وفي الحالات التي يكون فيها سعيد عاجزًا عن إدراك وجوب (و) أو عاجزًا (لسبب من الأسباب) عن القيام بها نحاول أن نزيل هذا العجز - بإزالة أسبابه - عن طريق الإرشاد والإصلاح والعلاج والعقاب الموجّه إلى تقويم المذنب لا إلى مجرد الاقتصاص منه.

يعترض القائلون باللاحتمية أنه ما لم يكن سعيد حرًّا في اختياره الاعتراف أو عدم الاعتراف بوجوب (و) يكون العقاب الذي ننزله به (إذا لم يقم بالواجب المذكور) نوعًا من القسوة والوحشية. هذا القول يُدخلنا في صلب موضوع العقاب والثواب وعلاقتهما بالقيم الأخلاقية عامة وبمشكلة الحرية خاصة. بعبارة أخرى، تدّعي هذه الطائفة من المفكرين بأن العقاب لا يكون مشروعًا ولا الثواب مقبولًا، ما لم يكن باستطاعة الذات الفاعلة أن تختار غير الفعل الذي اختارته في الظروف والأحوال نفسها، والتي تم فيها اختيارها. غير أن هذا الرأي يأخذ العقاب بمعنى الاقتصاص من سعيد ليكفّر عن الخطيئة التي ارتكبها ويأخذ الثواب بمعنى التعويض عليه لقيامه بفعل صالح. وقبل أن نمحّص بدقة هذه النظرة إلى العقاب والثواب. يجب أن نبيّن أن فكرة العقاب الذي يهدف إلى الاقتصاص والتكفير فحسب، وليس إلى

إصلاح المذنب، فكرة قديمة وبالية لا تتناسب مع معارفنا العلمية الحديثة عن طبيعة الإنسان ونفسيته وتركيب شخصيته. إن إنزال العقاب بسعيد لمجرد الرد على الذنب الذي اقترفه في الماضي ولمجرد تحقيق نوع من التوازن بين الذنب وبين الألم الذي نوقعه بسعيد لا يحقِّق العدالة المنشودة ولا يمحو الذنب الذي ارتكب ولا يساعد على إصلاح سعيد، بل إنه يزيد في شقائه وآلامه دون أي مبرر أو غاية معقولة. بعبارة أخرى، العقاب بقصد الاقتصاد في جوهره ليس إلّا شريعة العين بالعين والسن بالسن دون الالتفات إلى كل الاعتبارات الأخرى التي يجب أن تدخل في تقديرنا لطبيعة العقاب وغايته.

ذكرنا أن القائلين باللاحتمية يعتبرون حرية سعيد على الاختيار هي الأساس الذي نستند إليه عندما نعاقبه، فإذا أهمل واجبه، كان الرد المناسب على هذا الإهمال عقوبة معينة ننزلها به وإذا قام بواجبه كان الرد المناسب إعطاؤه مكافأة مماثلة. أي أن طبيعة الواجب (بالنسبة لهذا الرأي) تتطلّب إنزال العقوبة بالمهمل وتتطلّب مكافأة الحريص عليه، وبذلك يحصل كل إنسان على ما يستحقه من جزاء وتتحقق العدالة! ولكن عندما نحلّل فكرة الواجب تحليلاً دقيقًا يتبيّن لنا أن رأي القائلين باللاحتمية في موضوع العقاب والثواب رأي خاطىء، لأن فكرة الواجب بحد ذاتها لا تتطلّب إنزال هذا النوع من العقوبات بأحد ولا إعطاء مثل هذه المكافآت إلى أحد، وبما أننا نعتبر أن الواجب واجب بمعزل عن العقوبات والمكافآت التي قد تلحق بنا من جراء القيام أو عدم القيام به، نستنتج من ذلك أنه عندما يهمل سعيد القيام بواجبه (و) فإن العقوبة الوحيدة التي يستلزمها وجوب (و) هي فقدان سعيد للخير الأصيل الماثل في (و) الذي كان سيجنيه لو قام بواجبه. بعبارة أخرى، إن العقوبة الوحيدة التي تنبع من طبيعة الواجب هي أن يفقد المذنب الخير الأصيل الماثل في هذا الواجب، وأي عقوبة أخرى تنزل به تأتي من مصادر خارجية كالمجتمع أو السلطات المسؤولة أو الإله إلخ... لذلك نرى أن العقوبات التي تنزل بسعيد عند تهاونه في القيام بواجبه ليست جزءًا أساسيًا من الخير الأصيل (الكامن في الواجب) الذي يفقده بسبب هذا التعاون كما أن المكافآت التي يحصل عليها عند قيامه بواجبه لا تشكل جزءًا أساسيًا من الخير الأصيل الذي يجنيه في هذه الحال. وإذا كان مقام سعيد الأخلاقي يتوقف على قيامه بالواجب لذاته أو في سبيل تحقيق الخير

الكامن فيه لا علاقة إذن للعقوبات والمكافآت بهذا المقام، لأن كل هذه الإجراءات تضمن ـ إلى حد ما ـ تقيد سعيد الخارجي بالواجب ولكنها لا تضمن تقيده الداخلي. أي أن العقوبات والمكافآت لا ترفع من مقامه الأخلاقي بشيء، ولذلك لا نعتبرها كامنة في طبيعة الواجب. لذلك نقول: إن العقوبات والمكافآت إجراءات خارجة عن ماهية الواجب المجردة وعن الخير الأصيل الكامن فيه ويقصد منها تحقيق غايات عملية واجتماعية معينة عن طريق التهديد والتشويق. لا شك أن العقاب بمعناه الإصلاحي يلجأ في أحيان كثيرة إلى التهديد بالعقوبات والتشويق بالمكافآت ولكن هدفه في ذلك هو إصلاح المذنب لا مجرد الاقتصاص منه لإثم ارتكبه في الماضي. نستنتج مما سبق الحقائق التالية:

1) إن فكرة الواجب بحد ذاتها لا تستلزم العقاب بمعنى الاقتصاص.

2) يفترض العقاب بمعنى الاقتصاص حرية الذات الفاعلة (بمعنى حرية الاستواء) بينما يفترض العقاب الهادف إلى إصلاح المذنب وجود أسباب موجبة لكافة أفعال الإنسان .

3) إن فكرة الواجب لا تفترض حرية الذات الفاعلة .

4) إن فكرتي الواجب والعقاب (بمعناه الإصلاحي) منسجمتان تمامًا مع مبدأ الحتمية.

البحث في موضوع العقاب والثواب يقود بطبيعة الحال إلى مشكلة المسؤولية التي تعود بنا بدورها إلى موضوع العقاب والثواب، لأن مجرد قولنا بأن سعيدًا مسؤول عن عمل سيىء هو نوع من العقاب المخفّف عن طريق الذم وقولنا بأنه مسؤول عن عمل حسن هو نوع من المكافأة عن طريق المدح. سأبدأ مناقشة موضوع المسؤولية بتمحيص العلاقة القائمة بين الذات الفاعلة (سعيد) وبين أفعالها التي تعتبر مسؤولة عنها.

يقول أصحاب مبدأ اللاحتمية أن سعيدًا لا يعتبر مسؤولاً عن أي فعل من الأفعال (ف) ما لم نسلم بأنه كان باستطاعته عدم اختياره أو اختيار ضده في الظروف والأحوال نفسه التي تمّ فيها اختياره لـ(ف). أي أنهم يجعلون مبدأ اللاحتمية الأساس الذي ترتكز إليه فكرة المسؤولية. وتقول هذه

الطائفة من المفكرين أن مبدأ الحتمية لا يجيز لنا أن نعتبر سعيدًا مسؤولًا عن أفعاله لأنها ناتجة عن سلسلة من الأسباب الموجبة التي تشمل ماضيه بأسره وتاريخ حياته، وإن لم يكن من بد في تحديد المسؤولية، فإنها تقع على عاتق هذه السلسلة من الأسباب لا على عاتق سعيد. أما أصحاب مبدأ الحتمية فيقولون إن اللاحتمية تلاشي العلاقة القائمة بين الذات الفاعلة وبين أفعالها الحرة وبذلك تنسف الأساس الذي يجيز لنا أن نعتبر سعيدًا مسؤولًا عن الأفعال التي يختارها بملء حريته (أي حرية الاستواء)، وذلك لأن الأفعال الحرة - عند اللاحتميين - تلقائية والأفعال التلقائية ليست من صنع أحد، فكيف نعتبر سعيدًا مسؤولًا عن أفعال لم يصنعها بنفسه؟ يبدو إذن أن سعيدًا ليس مسؤولًا عن أفعاله ولا فارق في ذلك بين الحتمية واللاحتمية. صاغ الفيلسوف المعاصر تشيزولم(1)، هذا المأزق الذي يحيط بفكرة المسؤولية على النحو التالي:

إما أن تكون أفعال سعيد صادرة عن أسباب موجبة أو لا تكون: فإن كانت صادرة عن هذه الأسباب لن يتمكّن سعيد من تجنّبها، ولذلك لا يمكن أن يعتبر مسؤولاً عنها إما إذا لم تكن أفعاله صادرة عن أسباب موجبة فإنها ستكون تلقائية أو اتفاقية، وبطبيعة الحال لا يمكن أن يعتبر مسؤولًا عنها... وفي كلا الحالين لا يجوز إنزال العقاب بسعيد لأنه غير مسؤول عما فعل.

عبر المفكر ب. إدواردز(2) عن رأي مشابه بقوله: إذا سلّمنا بحقيقة الحتمية لا يمكننا أن نعتبر سعيدًا مسؤولاً عن أفعاله لأن خلقه وطباعه ورغباته التي تصدر عنها أفعاله تكوّنت بتأثير عوامل الوراثة والبيئة منذ طفولته.

إذا نظرنا بشيء من الدقة إلى هذه الآراء وجدنا أن خطأ بسيطًا فيها هو الذي يولّد الصعوبات التي واجهتنا في فكرة المسؤولية. عندما يقول تشيزولم إن المسؤولية تتعارض مع الحتمية، إنه يؤوّل فكرة المسؤولية على أساس اللاحتمية وعندما يقول إن المسؤولية تتعارض مع اللاحتمية أنه يؤوّل فكرة

---

(1) R.Chisolm,«Responsibility and Avoidability», Freedom and Determinism in the **Age of Science,** ed. S. Hook,

(2) المرجع السابق، ص104. P. Edwards, «Hard and Soft Determinism».

المسؤولية على أساس مبدأ الحتمية. فإذا توقفنا عن هذا الخلط في الأفكار المتناقضة ستتلاشى الصعوبات والمشكلات المحيطة بفكرة المسؤولية. يتبيّن لنا من مراجعة أقوال تشيزولم التي استشهدنا بها أنه يعتبر سعيدًا مسؤولًا عن أفعاله إذا كان باستطاعته تجنّب هذه الأفعال وهذا القول يركّز المسؤولية على أساس مبدأ اللاحتمية، فهل من عجب إذن أن تتعارض فكرة المسؤولية، المؤولة على أساس اللاحتمية، مع مبدأ الحتمية؟ أي أن التعارض ليس بين فكرة المسؤولية بصورة عامة وبين مبدأ الحتمية وإنما بين اللاحتمية التي أوّلنا على أساسها فكرة المسؤولية وبين الحتمية. ومن جهة أخرى نجد أنه عندما يقول تشيزولم بأن المسؤولية تتعارض مع اللاحتمية (أن أفعال سعيد تكون عندئذ تلقائية أو اتفاقية) فإنه يؤوّل فكرة المسؤولية على أساس مبدأ الحتمية لأنه لا يعتبر سعيدًا مسؤولًا إلّا إذا كان صانعا لأفعاله، فهل من عجب إذن أن تتعارض فكرة المسؤولية المؤولة على أساس مبدأ الحتمية مع مبدأ اللاحتمية؟ وتنطبق هذه الاعتبارات التي سقناها في نقد آراء تشيزولم على أقوال إدواردز لأنه يؤوّل فكرة المسؤولية على أساس اللاحتمية ومن ثم يعلن أنها تتعارض مع مبدأ الحتمية. بعد هذا النقاش لا يزال السؤال يجابهنا على أي أساس نعتبر سعيدًا مسؤولًا؟

لا يمكننا أن نعتبر الأسباب البعيدة لأفعال سعيد مسؤولة لأن ذلك أمر سخيف ولا يؤدّي بنا إلى أي نتائج إيجابية ولكي نعتبر سعيدًا نفسه مسؤولاً عن أفعاله (ف) يكفينا أن نعرف أن سلوكه سيتأثّر إذا اعتبرناه مسؤولاً عنها، بعبارة أخرى الغاية من اعتباره مسؤولاً عن (ف) (ومعاقبته أو مكافأته إذا لزم الأمر) هي التأثير عليه ليتحاشى مثل هذه الأفعال في المستقبل وإذا نجح الإجراء لن يعود سعيد إلى اختيار (ف) من جديد. بطبيعة الحال، لا يمكننا أن نطبق مثل هذه الإجراءات الإصلاحية على الأسباب البعيدة التي أثّرت في تكوين خلق سعيد وطباعه وميوله إلاّ ضمن حدود ضيقة كأن نعتبر مثلاً مجتمعه ومحيطه العائلي ونظم التربية السائدة في بلده مسؤولة عن ذنوبه وهفواته. ولكن الغاية من اعتبار هذه الأشياء مسؤولة عن أفعال سعيد ليست خلق الأعذار لتبرير أفعاله بل التركيز على ضرورة إصلاحها حتى لا تنجب لنا (بقدر الإمكان) مذنبين من أمثال سعيد. لذلك عندما نعتبر المجتمع والعائلة والتربية مسؤولين عن سلوك الفرد، إننا بذلك نحاول إصلاحها والتأثير فيها.

يتبيّن لنا إذن أن فكرة المسؤولية تشمل النقاط التالية:

1) نعتبر سعيدًا مسؤولًا عن فعل ما (ف) إذا صدر عنه هذا الفعل وجاء وفقًا لمشيئته وإرادته ورغباته.

2) اعتبار سعيد مسؤولًا عن (ف) سيؤثر في سلوكه واختياراته المستقبلة.

3) إن طبيعة هذا التأثير سببية، ولو لم تكن كذلك لما توقّعنا فارقًا بين سلوك سعيد قبل أن نحمله مسؤولية أفعاله وبعدها.

4) تنسجم فكرة المسؤولية انسجامًا تامًّا مع مبدأ الحتمية.

5) إننا نعتبر سعيدًا مسؤولاً عن (ف) لأنه كان باستطاعته أن يختار غير (ف) في الظروف والأحوال نفسها التي تمّ فيها اختياره لها، بل لأن التجارب قد بيّنت أن اعتباره مسؤولًا عنها (ومعاقبته إذا تطلّب الأمر) يؤثّر فيه تأثيرًا إيجابيًا ويجعله أكثر ميلاً إلى تجنب (ف) في المستقبل مما كان عليه في السابق.

في الواقع عندما يعتبر القائلون باللاحتمية إن الأفعال الحرَّة تلقائية فإنهم يلاشون علاقة الارتباط بين الذات الفاعلة وبين هذه الأفعال. فهل يعقل أن نعتبر سعيدًا مسؤولًا عن أفعال تلقائية لم تصدر عنه ولم يكن له يد في صنعها؟ وهل يعقل أن نعاقبه عليها ونحن نعلم أنه لن يكون لهذا الإجراء أي تأثير إيجابي يجعله يتجنّب مثل هذه الأفعال في المستقبل؟ تحت إلحاح هذه الأسئلة والاعتبارات يضطر أصحاب مبدأ اللاحتمية إلى اللجوء إلى فكرة الاقتصاص ليبرّروا العقاب ويجعلوه مشروعًا. وقد بيّنا في السابق أن فكرة العقاب لمجرد الاقتصاص من المذنب فكرة مردودة.

مرّ معنا أن بعض المفكرين يعتبرون الإحساس بالخطيئة والندم والأسف برهانًا على اللاحتمية إذ لا معنى لهذا الإحساس ولا جدوى منه ما لم يكن باستطاعة الإنسان أن يختار غير الفعل الذي اختاره ثم ندم عليه. أي أن شعور سعيد بالندم يتضمن العوامل التالية:

1) إحساس بالخطيئة لقيامه بعمل سيىء.

2) شعور بأنه كان ينبغي عليه ألّا يقوم بهذا العمل.

3) شعور بأنه كان باستطاعته ألّا يقوم به.

وهذا ما يسميه بعض الفلاسفة: «الإحساس المباشر بحريتنا» ويعتبرونه دلالة واضحة ومباشرة على حقيقة الحرية وعلى صدق مبدأ اللاحتمية.

يجب أن نميّز بين الحرية كحقيقة واقعة، وبين الشعور بالحرية الذي يحسّه كل إنسان عندما يفعل ويختار، وزيادة في الايضاح لنأخذ مثالًا معيّنًا: لنفترض أن سعيدًا وقع تحت تأثير التنويم المغناطيسي وأخذ يفعل كل ما يأمره به المنوّم، إننا لا نعتبر سعيدًا حرًّا في أفعاله على الرغم من إحساسه بأنه يقوم بهذه الأفعال بملء إرادته وعلى الرغم من شعوره بأنه كان باستطاعته أن يختار غير ما اختاره من الأفعال. يتبيّن لنا إذن أن إحساس سعيد بحريته لا يثبت أنه بالفعل كان باستطاعته أن يختار غير ما اختاره من الأفعال. بعبارة أخرى، إن إحساس الإنسان بالحرية لا يشكّل دلالة كافية على حقيقة الحرية (بمعنى حرية الاستواء طبعًا). قد يعتقد سعيد مثلاً أنه اقترف ذنبًا مشينًا فينتابه إحساس بالخطيئة حتى لو كان اعتقاده خاطئًا مما يبيّن أن الإحساس بالخطيئة لا يشكّل دلالة كافية على أن سعيدًا قد أذنب فعلًا، لأن هذا الإحساس يتوقف على اعتقاد سعيد بأنه أذنب لا صحة هذا الاعتقاد. وكما أن إحساسنا بالخطيئة لا يشكّل دلالة كافية على أننا في الواقع قد أذنبنا كذلك أن الشعور بالحرية الذي يلازم إحساسنا بالخطيئة والندم لا يدل على أنه كان باستطاعتنا أن نختار غير الأفعال التي اخترناها وندمنا عليها. لذلك لا يمكننا أن نعتبر سعيدًا حرًّا (بمعنى حرية الاستواء) من مجرد شعوره بالحرية لأن الإنسان يشعر بالحرية ـ على وجه العموم ـ عندما تكون أفعاله منسجمة مع دوافعه وميوله وأفكاره ورغباته إلخ... وبما أن أفعال سعيد ـ عندما كان واقعًا تحت تأثير التنويم المغناطيسي ـ جاءت منسجمة مع هذه العوامل شعر بأن أفعاله واختياراته كانت حرَّة مع أنه كان مسيّرًا من قبل المنوم.

ولكن لماذا يشعر النادم أنه كان باستطاعته أن يختار خلاف الفعل الذي اختاره؟ لنجيب على هذا السؤال نعود إلى تحليل الإحساس بالندم. عندما يحس سعيد بالندم يشعر أن إحساسه موجّه إلى فعل مضى (ف) ويأسف الآن لأنه قام به كما يشعر أنه لن يقوم بمثل هذا الفعل في المستقبل طالما بقي متأثّرًا بندمه. وبطبيعة الحال، يستنتج سعيد من هذا الشعور أنه كان باستطاعته

أن يتحاشى (ف) في الماضي تمامًا كما سيتحاشاها في المستقبل تحت تأثير الشعور بالندم. هذا هو مصدر الشعور بالحرية (بمعنى حرية الاستواء) الذي يرافق الإحساس بالندم. ولكن الذي غاب عن ذهن سعيد هو أنه لما قام بالفعل المأسوف عليه، لم يكن يشعر بسوئه كما يشعر به الآن في ساعة الندم، بعبارة أخرى سعيد النادم يختلف ـ من الناحية الأخلاقية ـ عن سعيد الذي قام بالفعل المأسوف عليه ولذلك نقول إنه لم يكن باستطاعة سعيد المذنب أن يختار كما يختار سعيد النادم.

نستنتج مما ورد الحقائق التالية:

1) إن إحساس سعيد بالندم لا يدل على أنه كان باستطاعته أن يختار غير الفعل الذي اختاره.

2) إن سعيدًا النادم لن يقدم على أفعال شبيهة بالفعل المأسوف عليه ما لم يتلاشَ تأثير الندم عنه تلاشيًا تامًّا.

3) إن ندم سعيد موجّه إلى خلقه كما كان عليه الخلق في السابق عندما اقترف الذنب الذي يندم عليه الآن، لا إلى حرية إرادته المزعومة. عندما يشعر سعيد بأهمية التقيّد بواجبات كان قد أهملها في السابق ويندم على هذا الإهمال، فإن ندمه موجّه إلى خلقه السابق الذي صدر عنه هذا الإهمال وليس إلى استطاعته المزعومة في أن يفعل خلاف ما فعله في ذات الظروف والأحوال التي تمّ فيها فعله.

أستنتج إذن أنه بالنسبة للنظرية الأخلاقية التي دافعت عنها أن الذات الفاعلة هي المسؤولة عن أفعالها وهي التي تعاقب وتكافأ وهي التي تندم على أحوالها وأفعالها السابقة في ضوء أوضاعها وأحوالها الحاضرة، وهي التي تتأثّر بالندم وتتغيّر بفعله. أما الأفعال التي تصدر عنا دون أن نعتبر أنفسنا مسؤولين عنها (كالأفعال التي تصدر في حالات الجنون الطارىء أو تحت تأثير المخدرات أو تحت تأثير هوى عنيف) فلا نندم عليها لأنها لم تصدر وفقًا لمشيئتنا وميولنا، واعتبارنا مسؤولين عنها لن يمنع وقوعها في المستقبل. في هذه الحالات نأسف فقط للشر الذي وقع للآخرين بسبب هذه الأفعال.

(3)

سأتمّم هذه المحاولة في شرح نظرية أخلاقية تستند إلى مبدأ الحتمية وتنسجم معه انسجامًا تامًّا بالرد على اعتراض قال به الفيلسوف الأميركي وليم جيمس. اختار جيمس الاعتقاد باللاحتمية لأنها تفسح مجالًا لأحداث المستقبل أن تكون أفضل مما كانت عليه أحداث الماضي ورفض الحتمية لأنها تقيّد المستقبل بصفات الماضي والحاضر. وعلى فرض أن ماضي العالم كان شرًّا تترك اللاحتمية فرصة لمستقبله في ألّا يكون مختلفًا عن ماضيه فحسب، بل وأن يكون أفضل منه أيضًا. أما الحتمية فتقيد مستقبل العالم بصفات ماضيه الشريرة. لذلك نرى أن اللاحتمية تحوّلت بين يدي جيمس إلى نظرة تفاؤلية نحو المستقبل أطلق عليها اسم «العالم المفتوح» (The Open Universe). ولكن إذا دقّقنا النظر في طبيعة هذا «العالم المفتوح» وجدنا أنه يقع تحت رحمة الاحتمالات التي تعصف به فإذا كانت اللاحتمية تفسح مجالاً لأحداث المستقبل بأن تكون أفضل مما كانت عليه أحداث الماضي، لا شك أن اللاحتمية تفسح أيضًا مجالًا لأحداث المستقبل بأن تكون أسوأ مما كانت عليه أحداث الماضي. وعلى فرض أن ماضي العالم كان خيرًا، تترك اللاحتمية فرصة لمستقبله في ألّا يكون مختلفًا عن ماضيه فحسب بل وأن يكون أسوأ منه أيضًا، أما الحتمية فتقيد مستقبل العالم بصفات ماضيه الحسنة. نرى إذن أن مبدأ اللاحتمية قد يؤدّي إلى مستقبل فيه الخير العميم وقد يؤدّي إلى كارثة رهيبة وليس لدينا أية ضمانات ترجّح الاحتمال الأول على الثاني. بالإضافة إلى ذلك، إذا كانت اللاحتمية لا تحرم المستقبل من أن يكون خيرًا عندما يكون الماضي شرًّا فإنها مقابلاً لذلك لا تمنع وقوع الشر في المستقبل بالرغم من أن الماضي كان خيرًا. فهل من مبرر أخلاقي إذن لتفضيل جيمس مبدأ اللاحتمية على الحتمية سوى أمله في أن يكون المستقبل أفضل من الماضي والحاضر؟ وما قيمة هذا الأمل عندما نضعه إلى جانب خوفنا من أن يكون المستقبل أسوأ من الماضي والحاضر؟ كان جيمس يشعر بالصعوبات التي تكتنف موقفه من اللاحتمية وتحيط بنظرية «العالم المفتوح» لذلك استعان بالعناية الإلهية ليضمن سير العالم على الطريق السوي ويتأكّد من أن نهايته ستكون نهاية سعيدة. وليشرح جيمس نظرته إلى العناية الإلهية شبّه العلاقة

القائمة بين الإله وحرية الإنسان بلعبة شطرنج تجري بين لاعب ماهر وبين لاعب مبتدىء. يقول جيمس إن اللاعب الماهر لا يعرف مسبقًا التحركات التي سيقدم عليها المبتدىء ولكنه يعرف جميع إمكانيات التحرك المتوفرة له (أي المبتدىء) وكلما حقق المبتدىء واحدة من هذه الإمكانيات يكون اللاعب الماهر مستعدًّا لها بحركة من عنده تلغي مفعولها وتسير بمجرى اللعبة نحو تحقيق هدفه النهائي وهو الانتصار على خصمه. كذلك الأمر بالنسبة للإله، إنه لم يحدد بصورة مسبقة الاختيارات التي سيقدم عليها الإنسان بل سمح له بالاختيار بين الممكنات المطروحة أمامه، وكلما حقّق الإنسان إحدى هذه الممكنات ردّ اللّه عليها (إذ دعاه الأمر إلى ذلك) بحركة من عنده توجّه مجرى الأمور نحو تحقيق غايته القصوى فيضمن بذلك للعالم النهاية التي أرادها له دون أن يكون الإنسان مسيّرًا. يبدو لي أن هذه المحاولة لإنقاذ نظرية «العالم المفتوح» وما تنطوي عليه من موقف متفائل، محاولة غير ناجحة لأن النتيجة العملية لإدخال فكرة العناية الإلهية (ولو بهذه الصورة الطريفة) في الموضوع هي إغلاق للعالم المفتوح ونسف اللاحتمية التي تبنّاها جيمس بحماس بالغ. وعلى سبيل المثال كيف يكون «العالم مفتوحًا» إذا كان مقدّرًا عليه منذ البداية أن ينتهي نهاية سعيدة وإذا كان محتمًا عليه أن يصل إلى غاية معينة؟ العالم المفتوح حقًّا معرض للمجازافات المصيرية والمخاطر النهائية التي قد تؤدي به إلى مأساة مفجعة عوضًا عن أن تؤدّي به إلى نهاية سعيدة. أما عالم جيمس الذي تحيط به العناية الإلهية وترعاه فلا يتعرّض مجراه لا إلى المجازافات المصيرية ولا إلى المخاطر الحقيقية لأن اللّه واقف بالمرصاد لكل اختيار يقوم به الإنسان. فإذا تبيّن له (أي اللّه) أن هذا الاختيار يخرج بمجرى الأحداث عن طريقها السوي الذي اختاره لها أعاد الأمور إلى مجاريها الطبيعية بحركة من عنده حتى تتحقّق الغايات القصوى التي ارتضاها للكون. بعبارة أخرى، لا يمكن لمبدأ اللاحتمية أن يتحوّل إلى نظرة متفائلة نحو المستقبل إلّا إذا أدخلنا عليه فكرة العناية الإلهية. والعناية الإلهية بدورها تغلق الكون المفتوح وتجعله خاضعًا لمشيئة اللّه وتسييره. لقد رفض جيمس الحتمية بصيغتها العلمية والفلسفية ليحلّ محلها حتمية العناية الإلهية. (راجع مقالة جيمس: The Dilemma of Determinism).

المراجع

المراجع العربية

1 ـ أبو بكر الكلاباذي، «كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف»، تحقيق أ.ج. اربري، مطبعة السعادة، مصر، 1933.

2 ـ أبو نصر السراج، «اللمع في التصوف»، تحقيق ر.أ. نيكلسون، مطبعة بريل، لندن، 1914.

3 ـ أبو نعيم الأصبهاني، «حلية الأولياء»، القاهرة، 1937.

4 ـ أندريه كريسون، «برجسون»، ترجمة محمود قاسم، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة.

5 ـ برتراند رسل، «فلسفتي كيف تطورت»، ترجمة عبدالرشيد الصادق، مكتبة الانجلو المصرية، 1960.

6 ـ البيروني، «في تحقيق ما للهند من مقولة»، حيدر آباد، 1958.

7 ـ جورج طعمه، «لايبنتز»، دار الثقافة، بيروت، 1955.

8 ـ حبيب الشاروني، «بين برغسون وسارتر، أزمة الحرية»، دار المعارف، القاهرة، 1963.

9 ـ ر.أ. نيكلسون، «في التصوف الإسلامي وتاريخه»، ترجمة أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1947.

10 ـ «الصوفية في الإسلام»، ترجمة نور الدين شريبه، مكتبة الخانهجي، مصر، 1951.

11 ـ زكريا إبراهيم، «برجسون»، دار المعارف، القاهرة 1956.

12 ـ «مشكلة الحرية»، مكتبة مصر.

13 ـ زكي نجيب محمود، «براتراند رسل»، دار المعارف، مصر.

14 ـ «خرافة الميتافيزيقا»، مكتبة النهضة المصرية، 1953.

15 ـ «نحو فلسفة عملية»، مكتبة الانجلو المصرية، 1958.

16 ـ عبدالرحمن بدوي، «دراسات في الفلسفة الوجودية»، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1961.

17 ـ «شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية»، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

18 ـ «شطحات الصوفية»، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1949.

19 ـ فرنسوا ماير، «برغسون»، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1955.

20 ـ فريد الدين عطار، «تذكرة الأولياء»، تحقيق ر.أ. نيكلسون، مطبعة بريل، لندن، 1907.

21 ـ فوزية ميخائيل، «سورين كيركغورد، أبو الوجودية»، دار المعارف، مصر، 1962.

22 ـ القشيري، «الرسالة القشيرية»، 1384هـ.

23 ـ كمال يوسف الحاج، «هنري برغسون»، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1954.

24 ـ مراد وهبة، «المذهب في فلسفة برجسون»، دار المعارف، القاهرة، 1960.

25 ـ هنري برغسون، «التطور الخلاق»، ترجمة محمود قاسم، دار الفكر العربي، مصر، 1960.

26 ـ «منبعا الأخلاق والدين»، ترجمة سامي الدروبي وعبدالله عبدالدائم، دار الفكر العربي، مصر، 1945.

27 ـ «رسالة في معطيات الوجدان البديهية»، ترجمة كمال يوسف الحاج، منشورات كنوز الفكر الغربي، بيروت، 1945.

28 ـ الهجويري، «كشف المحجوب»، تحقيق ر. زوكوفسكي، لنينغراد، 1921.

29 ـ يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، دار المعارف، مصر، 1957.

المراجع الأجنبية

1 - Adolphe, L., La Philosophie Religieuse de Bergson, Paris, Presses Universitaires de France, 1946.

2 - Arberry, A. J., Sufism, Macmillan, New York, 1950.

3 - Alexander, H. G., The Leibniz-Clarke Correspondence, Philosophical Library, Inc., 1956, N.Y.

4 - Baisnee, J.A., «Bergson's Approach to God», The New Scholasticism, 10, 1936.

5 - Bennett, C. A., A Philosophical Study of Mysticism, Yale University Press, New Haven, 1923.

6 - Bergson, H., Essai Sur les Donn6es Imm6diates de la Conscience, F. Alcan, Paris, 1889.

7 - ——, «Introduction A la Métaphysiques», Revue de Métaphysique et de Morale, 11, 1903.

8 - ——— ,L'?volution Créatrice, F. Alcan, Paris, 1907.

9 - ————, La Pensée et le Mouvant, F. Alcan, Paris, 1923.

10 - ———, Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, F. Alcan, Paris, 1923.

11 - Berthelot, R., «L'Astrologie et la Pensée L'Asie», Revue de Métaphysique et de Morale, 40, 1933.

12 - Broad, C.D., «Leibniz' Last Controversy with the Newtonians» in Ethics and the History of Philosophy, Humanities Press, 1952, N.

13 - Campbell, C.A., «In Defense of Free Will», A Modern Introduction to Ethics, ed. M. K. Munitz, the Free Press, Glencoe, Itlinois, 1958.

14 - Cazanian, L., «Bergson on Ethics and Religion», University of Toronto Quarterly, 4, 1935.

15 - Chandler, A., «Bergson's Two Sources», Theology, London, 30, 1935

16 - Cheney, S., Men Who Have Walked With God, Alfred A. Knopf, New York, 1945.

17 - Chevalier, J., «Bergson et les Sources de la Morale» Revue des Deux Mondes, 9, 1932.

18 - Copleston, F. C., «Bergson on Morality», Proceedings of the British Academy, 41, 1955.

19 - Cor, R., «De la Morale Bergsonienne a l'Immoralisme», Mercure France, 258, 1935.

20 - Delacroix, H., Etudes d'Histoire et de Psychologie du Mysticisms, F. Alcan, Paris, 1908.

21 - Descartes, R., Philosophical Works, tr. by Haldane and Ross, Vols.I, II, Dover Publications Inc., 1955.

22 - Dyson, W.H., Studies in Christian Mysticism, J. Clarke & Co., London, 1913.

23 - Eckoff, W.J., Kant's Inaugural Dissertation of 1770, Columbia College, N.Y., 1894.

24 - Ewing, A.E, A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason, University of Chicago Press, Chicago, 1950.

25 - Forest, A., «La Réalité Concrète Chez Bergson et Chez Saint Thomas», Revue Thomiste, 16, 1933.

26 - Garnett, C.B., the Kantian Philosophy of Space, Columbia University Press, N.Y., 1939.

27 - Hook, S. (ed.) Determinism and Freedom in the Age of Modern Science, New York University Press, New York, 1958.

28 - Inge, W.R., Christian Mysticism, Charles Scribner's Sons, New York, 1899.

29 - James, W., The Varieties of Religious Experience, Longmans Green & Co., New York, 1929.

30 - ————, Essays in Pragmatism, ed. A. Castell, Hafner Publishing Co., New York, 1955.

31 - Jankelevitch, V., «Les Deux Sources de la Morale et de la Religion d'Après Bergson», Revue de Métaphysique et de Morale, 40, 1933.

32 - Jolivet, R., «De l'Évolutions Créatrice 'aux' Deux Sources», Revue Thomiste, 16, 1933.

33 - Juan of the Cross, St., The Ascent to Mount Carmel, Thomas Baker, London, MDccccVi.

34 - Kant, I., Inaugural Dissertation and Early Writings on Space, tr. J. Handyside, Open Court Publishing Co., Chicago, 1929.

35 - ————, Critique of Pure Reason, tr. N.K. Smith, Macmillan, London, 1956.

36 - Kelley, J. J., Bergson's Mysticism, St. Paul's Press, Freibourg, 1954.

37 - Kierkegaard, S., Philosophical Fragments, Princeton University Press, 1942.

38 - ————, Concluding Unscientific Postscript, Princeton University Press, 1949.

39 - ————, Johannes Climacus or De Omnibus Dubitandum, Est; ed. J.H. Croxall, Stanford University Press, 1958.

40 - Krakowski, E., «Bergson et les Philosophies de l'Heroisme», Mercure de France, 247, 1933.

41 - Lacroix, M., «Bergson et les Origines de la Morale et de la Religion», Le Correspondant, 327, 1932.

42 - Leibniz, 'Philosophical Papers and Letters, Vols. I, II, ed. by Le Roy, E. Loemaker, University of Chicago Press, Chicago, III., 1956.

43 - Levy - Bruhl, L., La Morale et la Science des Mœurs, F. Alcan, Paris, 1903.

44 - Loisy, A., Y-a-t-il Deux Sources de la Religion et de la Morale?, E. Nourry, Paris, 1933.

45 - Lovejoy, A. O., The Reason, The Understanding, and Time, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1961.

46 - Marsh, R.C. (ed.), Logic and Knowledge, Macmillan: New York, 1956.

47 - Martin, G., Kants Metaphysics and Theory of Science, Manchester Union Press, Manchester, 1955.

48 - Maritin, J., Bergsonian Philosophy and Thomism, Philosophical Library, New York, 1955.

49 - ————, Ransoming The Time, Charles Scribner's Sons, New York, 1941.

50 - Masse - Bastide, R. M., Bergson et Plotin, Presses Universitaires de-France, Paris, 1959.

51 - Masson - Oursel, P., «L'Inde n'a-t-elle Conçu qu'un Mysticisme Incomplet?», Revue de Métaphysique et de Morale, 40, 1933.

52 - Miroglio, A., et Y.D., «Réflexions sur les Deux Sources de la Morale et de la Religion», Revue Philosophique, 117, 1934.

53 - Nabert, J., «Les Instincts Virtuels et l'Intelligence dans les deux Sources de la Morale et de la Religion», Journal de Psychologie Normale et Pathologique, 31, 1934.

54 - Nicholson, D.H.S., The Mysticism of St. Francis of Assisi, Small Maynard & Co., Boston, 1923.

55 - Otto, R., Mysticism East and [Vest, Meridian Books Inc., New York, 1957.

56 - Paton, H.J., Kant's Metaphysic of Experience, 2 vols. Allen and Unwin, London, 1951.

57 - Penido, M., "Réflexions sur la Théodicée Bergsonienne", Revue Thomiste, 16, 1933.

58 - Plotinus, The Enneads, Pantheon Books Inc., New York.

59 - Romeyer, B. L., "Morale et Religion Chez H. Bergson", Archives de Philosophic, 9.

60 - Russell, Bertrand, The Problems of Philosophy, The Home University Library, London, 1912.

61 - ————, A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, Allen and Unwin, Ltd., London, 1951.

62 - ————, The Analysis of Mind, Allen and Unwin, London, 1921.

63 - ————, Our Knowledge of the External World, Allen and Unwin, London, 1926.

64 - ————, The Analysis of Matter, Dover Publications, New York, 1954.

65 - ————, An Inquiry into Meaning and Truth, Allen and

Unwin, London, 1940.

66 - ————, Human Knowledge Its Scope and Limits, Allen and

Unwin, London 1948.

67 - ————, Mysticism and Logic, Allen and Unwin, London, 1917.

68 - Schilpp, P.A. (ed.), The Philosophy of Bertrand Russell, Tudor Press, 1946.

69 - Sellars, W., and Hospers. J., (ed.) Readings in Ethical Theory, Appleton - Century - Crofts, Inc.. New York, 1952.

70 - Smith, Margaret, Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East, the Sheldon Press, London, 1931.

71 - Sunden, H., La Th6orle Bergsonienne de la Religion, Presses Universitaires de France, Paris, 1940.

72 - Suzuki, Essays in Zen Buddhism, First Series, London, 1927.

73 - Smith, N.K., A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, Humanities Press, N.Y., 1950.

74 - ———— N. K., New Studies in the Philosophy of Descartes, Macmillan, London, 1952.

Wells, R., Leibniz Today, Review of Metaphysics, Vol. 10

75 - Tonquedec, J. de, «La Clef des Deux Sources», ?tudes, 213, 1932.

76 - ———, «Le Contenue des Deux Sources», ?tudes, 214, 215, 1933.

77 - Vincent, A., «Les Religions Statiques et Dynamiques de Bergson et l'Histoire des Religions», Revue des Sciences Religieuse, 16, 1935.

المصطلحات
مرتبة حسب الأبجدية

Active force	قوة فاعلة
Actual Occasion	ظرف واقعي (وايتهيد)
Antinomy	نقيضة
A priori	قبلي
Aspiration	تطلع (برغسون)
Attraction	إنجذاب (برغسون)
Becoming	صيرورة
Cause	علة، سبب، مؤثر
___, efficient	العلة الفاعلة
___, external	المؤثر الخارجي
___, final	العلة الغائية
Commitment	التزام
Compossibles	ممكنات مؤتلفة
Concept	تصور
Concrete	عيني
Construction	تركيب، تركيبة
Contemplation	تأمل

Contingency	الجواز
Critical	نقدي (كانت)
Descriptions	عبارات وصفية (رسل)
Determinism	الحتمية
Diversification	تنويع
Duree	ديمومة
Dynamique	حركي (برغسون)
Ecstase	انجذاب، وجد، نشوة
Elan vital	وثبة حيوية
Essence	ماهية، جوهر
Eternal objects	موضوعات أزلية (وايتهيد)
Euclidean	إقليدي
___, non	لا إقليدي
Experience	تجربة، خبرة
Extension	امتداد
External world	العالم الخارجي
Faits moraux	وقائع أخلاقية
Fallacy	مغالطة
Finalite	غائية (برغسون)
Finite	متناهي، بحدود
Function fabulatrice	الملكية الخرافية (برغسون)
Ideal	مثالي، ذهني

Illumination	إشراق، تنوير
Immanence	حلول
Incongruent counterparts	المتشابهات اللامتطابقات
Indeterminism	اللاحتمية
Indiscernible, Principle of the identity of	مبدأ اللامتمايزات
Individual	فرد، فردي
Inertia	قصور ذاتي
Infinite	غير متناهٍ، لا نهائي
Infra-Intellectuelle	في مستوى أدنى من مستوى العقل (برغسون)
Instinct virtuel	غريزة كامنة (برغسون)
Intelligence	ذكاء، عقل
Intuition	حدس
____, a priori	حدس قبلي
____, intellectual	حدس عقلي
____, outer form of	صورة الحدس الخارجي
____, pure	حدس محض
____, sensible	حدس حسي
Inwardness	الذاتية، الباطنية (كيركغورد)
Leap of faith	وثبة الإيمان
Matter	مادة، محتوى، مضمون
Mediation	الوساطة
Metaphysical exposition	العرض الميتافيزيقي (كانت)

Minimum vocabulary	المصطلحات الأولية (رسل)
Moi social, le	الأنا الاجتماعية
Monad	موناد، جوهر
Necessary	ضروري
Neutral stuff	هيولي محايدة (رسل)
Nirvana	نيرفانا
Normal	سوي
Normative	تقديري
Obligation	واجب، إلزام
____, le tout de l	مجموع الواجب
Occasionalism	الاتفاقية
Particular	جزئي
Particularity	الجزئي
Passion	انفعال
Passive	انفعالي
Perceiver	مشاهدة، مدرك
Perception	إدراك
____, sense	إدراك حسي
Phenomenal	ظواهري
Physical interpretation	تأويل شيئي
Place	موضع
Plenum	امتلاء

Possibility	إمكان
Predication	الحمل
Predicate	محمول
Pre-established harmony	تناسق أزلي مسبق
Presuppositionless beginning	البداية المطلقة، البداية التي لا تستند إلى أي افتراض مسبق
Pression social	ضغط اجتماعي (برغسون)
Primary matter	المادة الأولى
Propositon	قضية
Propositions, basix	قضايا أساسية
____, synthetic a priori	قضايا إخبارية قبلية، قضايا تركيبية قبلية
Qualitative	كيفي
Quantitative	كمي
Representation	تمثل، تمثيل
Self-reflexive	ينعكس على نفسه
Sensation	الحس، إحساس
Sense-data	معطيات حسية، حاضرات حسية
Sensibility	الحساسية
Sensory-core	نواة حسية (رسل)
Simultaneous	متآين
Space	مكان
____, absolute theory of	نظرية المكان المطلق

____, relational theory of	النظرية العلائقية للمكان
Spontaneous	تلقائي
Subject	موضوع
Subjective	ذاتي
Subjectivity	الذاتية
Sufficient reason	السبب الكافي، العلة الكافية
Supra - intellectuelle	فائق للعقل (برغسون)
Transcendental	متعالي (كانت)
____, Aesthetic	الحساسية المتعالية
____, Analytic	التحليل المتعالي
____, Dialectic	الجدل المتعالي
____, Exposition	العرض المتعالي
Transient particulars	جزئيات عابرة (رسل)
Understanding, the	الفهم (كانط)
Universal	كلي
Vaccum	خلاء
Verification	تحقيق
Vis Activa	القوى الفاعلة
Vis Viva	القوى الحية

المصطلحات
مرتبة حسب الأبجدية العربية

Occasionalism	الاتفاقية
Sensation	إحساس
Perception	إدراك
____, sense	إدراك حسي
Illumination	إشراق، تنوير
Euclidean	إقليدي
Commitment	التزام
Extension	امتداد
Plenum	امتلاء
Possibility	إمكان
Moi social, le	الأنا الاجتماعية
Attraction	انجذاب (برغسون)
Ecstase	انجذاب، وجد، نشوة
Passion	انفعال
Passive	انفعالي
Presuppositionless beginning	البداية المطلقة، البداية التي لا تستند إلى أي افتراض مسبق

Contemplation	تأمل
Physical interpretation	تأويل شيئي
Experience	تجربة، خبرة
Verification	تحقيق
____, Analytic	التحليل المتعالي
Construction	تركيب، تركيبة
Commitment	التزام
Concept	تصور
Aspiration	تطلع (برغسون)
Normative	تقديري
Spontaneous	تلقائي
Representation	تمثل، تمثيل
Pre-established harmony	تناسق أزلي مسبق
Diversification	تنويع
____, Dialectic	الجدل المتعالي
Particular	جزئي
Particularity	الجزئي
Transient particulars	جزئيات عابرة (رسل)
Contingency	الجواز
Determinism	الحتمية
Intuition	حدس
____, sensible	حدس حسي

____, intellectual	حدس عقلي
____, a priori	حدس قبلي
____, pure	حدس محض
Dynamique	حركي (برغسون)
Sensation	الحس، إحساس
Sensibility	الحساسية
____, Aesthetic	الحساسية المتعالية
Immanence	حلول
Predication	الحمل
Vaccum	خلاء
Duree	ديمومة
Subjective	ذاتي
Subjectivity	الذاتية
Inwardness	الذاتية، الباطنية (كيركغورد)
Intelligence	ذكاء، عقل
Sufficient reason	السبب الكافي، العلة الكافية
Normal	سوي
____, outer form of	صورة الحدس الخارجي
Becoming	صيرورة
Necessary	ضروري
Pression social	ضغط اجتماعي (برغسون)
Actual Occasion	ظرف واقعي (وايتهيد)

Phenomenal	ظواهري
External world	العالم الخارجي
Descriptions	عبارات وصفية (رسل)
____, Exposition	العرض المتعالي
Metaphysical exposition	العرض الميتافيزيقي (كانت)
___, final	العلة الغائية
___, efficient	العلة الفاعلة
Cause	علة، سبب، مؤثر
Concrete	عيني
Finalite	غائية (برغسون)
Instinct virtuel	غريزة كامنة (برغسون)
Infinite	غير متناهٍ، لا نهائي
Supra - intellectuelle	فائق للعقل (برغسون)
Individual	فرد، فردي
Understanding, the	الفهم (كانط)
Infra-Intellectuelle	في مستوى أدنى من مستوى العقل (برغسون)
A priori	قبلي
Inertia	قصور ذاتي
____, synthetic a priori	قضايا إخبارية قبلية، قضايا تركيبية قبلية
Propositions, basix	قضايا أساسية
Propositon	قضية
Active force	قوة فاعلة

Vis Viva	القوى الحية
Vis Activa	القوى الفاعلة
Universal	كلي
Quantitative	كمي
Qualitative	كيفي
___, non	لا إقليدي
Indeterminism	اللاحتمية
Primary matter	المادة الأولى
Matter	مادة، محتوى، مضمون
Essence	ماهية، جوهر
Indiscernible, Principle of the identity of	مبدأ اللامتمايزات
Simultaneous	متآين
Incongruent counterparts	المتشابهات اللامتطابقات
Transcendental	متعالي (كانط)
Finite	متناهي، بحدود
Ideal	مثالي، ذهني
____, le tout de l	مجموع الواجب
Predicate	محمول
Perceiver	مشاهدة، مدرك
Minimum vocabulary	المصطلحات الأولية (رسل)
Sense-data	معطيات حسية، حاضرات حسية
Fallacy	مغالطة

Space	مكان
Function fabulatrice	الملكية الخرافية (برغسون)
Compossibles	ممكنات مؤتلفة
Monad	موناد، جوهر
___, external	المؤثر الخارجي
Place	موضع
Subject	موضوع
Eternal objects	موضوعات أزلية (وايتهيد)
____, relational theory of	النظرية العلائقية للمكان
____, absolute theory of	نظرية المكان المطلق
Critical	نقدي (كانط)
Antinomy	نقيضة
Sensory-core	نواة حسية (رسل)
Nirvana	نيرفانا
Neutral stuff	هيولي محايدة (رسل)
Obligation	واجب، إلزام
Leap of faith	وثبة الإيمان
?lan vital	وثبة حيوية
Mediation	الوساطة
Faits moraux	وقائع أخلاقية
Self-reflexive	ينعكس على نفسه

الكتاب

تمثّل مجموعة الأبحاث التي يتضمّنها هذا الكتاب محاولة لدراسة بعض أوجه النشاط الفلسفي في الفكر الغربي الحديث، وقد حاول المؤلّف قدر المستطاع الابتعاد عن مجرد تقديم عرضٍ عام أو وصفٍ شامل للتيارات الفلسفية في الغرب، واختار طريقة أخرى في دراسة الموضوع وهي التركيز على مشكلة فلسفية معينة ومعالجتها معالجة تحليليّة منتظمة تعتمد، أوّل ما تعتمد عليه، على ربط الأفكار وتأويلها ونقدها وتقييمها دون الالتفات كثيرًا إلى عرض الآراء الفلسفيّة الأوليّة والأفكار الأساسية المعروفة لدى المطّلعين على هذا النوع من الدراسات. ويلاحظ القارىء أن طرح هذه المشكلات جاء من خلال تفكير كبار الفلاسفة المحدّثين، ومن خلال الحلول التي اقترحوها، وبذلك يفيد القارىء من الاطّلاع المباشَر على المشكلة الفلسفيّة المطروحة بدقّة وتركيز ويتّصل بفكر الفيلسوف (أو الفلاسفة) المعني، كما سيكون باستطاعته تقصّي التيارات الفكرية العامة الكامنة خلف المشكلة ذاتها وخلف تفكير الفلاسفة الذين عالجوها.

